بؤس الدَّهرانيَّة

النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين



د. طه عبد الرحمن



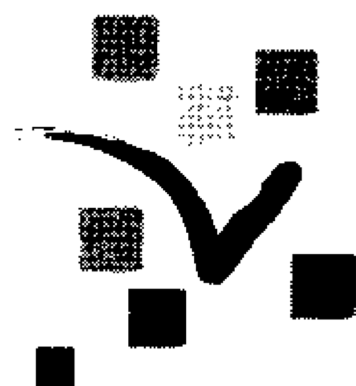
الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

بؤس الدَّهْرانيَّة

النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين

د. طه عبد الرحمن





الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

طه عبد الرحمن

بؤس الدَّهْرانيَّة: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين/ طه عبد الرحمن.

١٩١ ص.

ببليوغرافية: ص ١٨٧ ـ ١٩١.

ISBN 978-614-431-079-3

١. الدين والأخلاق. ٢. الحداثة الروحانية. أ. العنوان.

177

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ المكتب الرئيسي: رأس بيروت ـ المنارة ـ شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة ـ مكتبة: وسط البلد ـ ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء ـ مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض ـ مكتبة: حي الفلاح ـ شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الله جلَّ وعلا في كتابه العزيز:

«أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْم وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ؛ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ».

صدق الله العظيم

الآية ٢٣ ـ ٢٤، سورة **الجاثية**

المحتويـات

الباب الأول
النقد الائتماني للأُنموذج الدهراني

الباب الثاني
الحداثة الروحانية والعبودية الفكرية

المدخل العام
ما هو النقد الائتماني للحداثة؟

إن من أبرز الآليات التي توسَّلت بها الحداثة في إقامة مشروعها الدنيوي «**آلية تفريق المجموع**» أو قل «**آلية فصل المتصل**»؛ ولما كان الدين يتصل بمختلف مجالات الحياة، وكان اتصاله بها يتخذ أشكالا وأقدارا متفاوتة، فقد انبرت الحداثة لهذه الأشكال المختلفة من الاتصال، لِتعطِّل قانون الدين في هذه المجالات الحيوية، حتى تستقل تلك المجالات بنفسها، تدبيرا وتقديرا.

وهكذا، فصلَت الحداثة العلمَ عن الدين، وفصلت عنه الفن والقانون كما فصلت السياسة والأخلاق؛ وقد نسمِّي عملها في انتزاع قطاعات الحياة من الدين باسم عام هو «**الدُّنيانية**»[1]؛ وإذ ذاك، تتعدَّد صور الدنيانية بتعدُّد هذه الفصول، فتكون العَلمانية (بفتح العين)، مثلا، هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، والعِلمانية (بكسر العين) هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين[2]، وهكذا بالنسبة للمجالات الأخرى متى أمكننا الظفر بمصطلحات تعبّر عن وجوه فصلها الخاصة عن الدين.

والملاحظ أن انعكاسات هذه الفصول الدنيانية على الدين ليست ذات

(١) لم نُحاكِ في وضع مصطلح «الدنيانية» أي مصطلح أجنبي، وقد يكون قريبا في مدلوله من المصطلح الإنجليزي «Secularisation» في معنى «صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة».

(٢) نميز «العِلمانية» من «العِلموية»، وهي النزعة التي تقول بأن النظر في الظواهر الإنسانية والاجتماعية مردود إلى التوسل بمناهج العلوم الطبيعية والرياضية؛ غير أن هذا التمييز لا يمنع من أن يكون بينهما تداخل جزئي، فقد يكون بعض العِلمويين عِلمانيين أو يكون بعض العِلمانيين عِلمويين.

لون واحد، ولا وزن واحد، وإنما تختلف باختلاف أشكال هذه الفصول؛ فانفصال القانون عن الدين ليس كانفصال العلم عنه، ولا انفصال السياسة كانفصال الفن؛ ويبدو أن أشد هذه الفصول خطرا وأبلغها أثرا هو «**فصل الأخلاق عن الدين**»، إذ انعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان، فضلا عن صلة الدين بالإيمان، كما فتح الطريق لأن يَدَّعي بعض المعاصرين أحوالا شعورية وأنماطا سلوكية غير مسبوقة تصادم الوجدان قدر مصادمتها للعقل مثل الاتصاف بـ «أخلاقية بلا ألوهية»[٣]، والتمتع بـ «روحانيات بلا إله»[٤] أو «روحانيات بلا دين» أو «روحانيات بلا إيمان»، ناهيك عن الأخذ بـ «دين بلا دين»[٥] أو بـ «الديني بلا دين»[٦] أو حتى «الكون أمام الإله ومع الإله بغير الإله»[٧]؛ لذلك ارتأينا أن نَخُصّ هذه الصورة البارزة من الدنيانية باسم متميّز، ونقترح أن يكون هذا الاسم هو «**الدهرانية**»[٨]،

---

(٣) انظر:

Jacques STEIWER: **Une morale sans Dieu.**

(٤) انظر:

André COMTE-SPONVILLE: **L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu.**

(٥) تُنسَب هذه العبارة إلى J. DERRIDA

(٦) انظر:

Luc FERRY et Marcel GAUCHET: **le religieux après la religion.**

(٧) تُنسب هذه العبارة التي بلغت غاية المفارقة إلى اللاهوتي الألماني «Dietrich BONHOEFFER»؛ وقد أعدمه النازيون بتهمة التآمر على النظام؛ انظر:

Dietrich BONHOEFFER: **Résistance et soumission**, Lettres et notes de captivité.

(٨) لقد سبق أن وضع جمال الدين الأفغاني كتابا بعنوان **الرد على الدهريين** وقصد بـ «الدهريين» فئة الماديين، في حين نستعمل، نحن، صيغة «الدهرانية» بدل «الدهرية»، ونحملها على معنى «فصل الأخلاق عن الدين»، سواء ادعى القائل بهذا الفصل النسبة إلى الاتجاه المادي أو الاتجاه الروحي؛ ويبدو أن هذا المصطلح أقرب من غيره إلى أداء المعنى الأول للمصطلح الذي اخترعه في سنة ١٨٥١ العَلماني الإنجليزي «جورج هولييُوك» (1817-1906) G.J. HOLYOAKE، وهو: «سيكولاريزْم» (Secularism)؛ وقد جاء تعريفه في كتاب: **الدهرانية الإنجليزية** كالتالي: «الدهرانية مجموعة من الواجبات المتعلقة بهذه الحياة، والمؤسَّسة على اعتبارات إنسانية خالصة، والموجَّهة إلى أولئك الذين يجدون اللاهوت غير محدد أو غير مناسب، أو لا يوثق به أو لا يصدّق. ومبادئها الأساسية هي ثلاثة: (١) تحسين الحياة بواسطة الوسائل المادية، (٢) أن العلم هو العناية المتاحة للإنسان، (٣) أنه من الخير أن تعمل عملا خيرّا؛ وسواء أكان هناك خير آخر أم لم يكن، فإن خير الحياة العاجلة خير، ومن الخير طلب هذا الخير.

ويؤكد «François André ISAMBERT» ذلك في كتابه: **من الدين إلى الأخلاق** كما جاء في قوله: «لقد ألقى في أواسط القرن التاسع عشر «جورج هولييُوك» بلفظ «سيكولاريزم» للدلالة على =

إشعارا بأن فصل الأخلاق عن الدين ينزَع عن الأخلاق لباسها الروحي ويكسوها **لباسا زمنيا**؛ وبهذا، تكون الدهرانية أختا للعَلمانية كما هي أخت للعِلمانية، إذ كلها بنات للدنيانية.

كما اخترنا لمنهج النقد الذي اتبعناه في مقاربة الدهرانية هاهنا اسم «**النقد الائتماني**»؛ وسبق أن بسطنا الكلام في مفهوم «الائتمان» ضمن كتاب: «**روح الدين**»؛ وإن أنسأ الله في العمر، سوف تجيء له زيادة بسط فيما يُستقبل؛ وحتى نقرّب إلى جمهور القراء مفهوم «الفلسفة الائتمانية»، نذكر هاهنا المبادئ الأولى التي تقوم عليها عقلانيتها.

فمعلوم أنه غلب على تعريف الفلسفة كونُها «**معرفة عقلية مجرَّدة**»، غير أن العقلانية المجرّدة ليست إلا مرتبة دنيا من مراتب العقلانية؛ فهناك أيضا «العقلانية المسدَّدة» التي تنزل رتبة أعلى ومن فوقها «العقلانية المؤيَّدة»، وكلتاهما تندرج فيما يُعرف بـ العقلانية العملية»؛ فإذا كان لا يقين في نفع المقاصد، ولا في نجوع الوسائل بالنسبة للعقل المجرَّد، فهناك يقين في نفع المقاصد بالنسبة للعقل المسدَّد؛ وهناك يقين في نفع المقاصد، وأيضا يقين في نجوع الوسائل بالنسبة للعقل المؤيَّد؛ وهذا يعني أن العقل الأعلى يستوعب كل الإمكانات العقلية للعقل الأدنى ـ استشكالات واستدلالات ـ ويزيد عليها من الإمكانات ما ليس في طاقته وما يدفع آفاته؛ فالعقل المسدَّد يحتوي العقل المجرَّد، صارفا مفاسده؛ والعقلُ المؤيَّد يحتوي العقل المسدَّد، مجتنبا عوائقه.

وبيان ذلك أن العقل ليس، كما شاع وذاع تحت تأثير المنقول الفلسفي، ذاتا مدركة مركوزة في داخل الإنسان، وإنما فعلا إدراكيا داخليا يصدر عن قلب الإنسان كما تصدر أفعال الإدراك الخارجية عن حواسه؛ ولما كان العقل فعلا إدراكيا، **فقد اقترن، بالضرورة، بالقصد**(٩)، ولا قصدَ بغير اتجاه؛ فيلزم أن يكون للعقل **اتجاه مخصوص**؛ واتجاهه، على

= المذهب الذي يقصد تحرير الأخلاق من الوصاية الدينية؛ وقد تطورت هذه الحركة، التي اتبعها البروتستانت الليبراليون واللاأدريون كما اتبعها الملاحدة، في انجلترا وانتقلت إلى الولايات المتحدة»، ص. ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٩) انظر طه عبد الرحمن: **اللسان والميزان**، ص. ٢١ ـ ٢٤.

الحقيقة، اتجاهان: **اتجاه أفقي** يجعله يتعلق بظواهر الأشياء في اتصال وجودها بعضه ببعض، **واتجاه عمودي** يجعله يطلب خفي دلالاتها بالنسبة لوجوده؛ وحتى يحفظ العقل اتجاهه الأفقي، **ولا ينقلب**، لا بد من أن **يُسدَّد** إلى مقصد معيَّن؛ وحتى يحفظ اتجاهَه العمودي، **ولا ينتكس**، لا بد من أن **يُؤيَّد** بوسيلة معيَّنة؛ ولا سبيل إلى **التيقن** من هذا التسديد إلى المقصد المطلوب، وأيضا **التيقُّنِ** من التأييد بالوسيلة المطلوبة إلا **بممارسة العمل الديني الحق**؛ ولما كان العقل المجرَّد لا يعبأ بهذه الممارسة الدينية، لَمْ يأمَن أن يتعرض لشبهات الانقلاب في مقاصده، وأيضا لشبهات الانتكاس في وسائله؛ ولما كان العقل المسدَّد يكتفي من هذه الممارسة **بظاهرها**، فإنْ أمِنَ شبهات الانقلاب في مقاصده، وتيقّن من نفع هذه المقاصد، لم يأمَن شبهات الانتكاس في وسائله؛ في حين لما كان العقل المؤيَّد لا يكتفي من الممارسة الدينية بظاهرها، وإنما يتعداه إلى **باطنها**، أمِن شبهات الانقلاب في مقاصده، موقنا بنفعها، كما أمِن شبهات الانتكاس في وسائله، موقنا بنجوعها.

وإذا كانت الفلسفة الدهرانية تتوسل بالعقل المجرَّد وحده، واقعة في شبهات الانقلاب والانتكاس، فإن الفلسفة الائتمانية تنبني على العقل المؤيَّد، متقيةً مفاسد العقل المجرَّد وعوائق العقل المسدَّد؛ ويتضح هذا التفاوت العقلي بين الفلسفة الائتمانية والفلسفات المعهودة غير الائتمانية شأن «الفلسفة الدهرانية» متى قارنا بين مبادئ العقلانيتين اللتين تُميزهما؛ ففي مقابل مبادئ العقل الأولى التي تتحدد بها الفلسفة غير الائتمانية والتي هي «مبدأ الهوية» و«مبدأ عدم التناقض» و«مبدأ الثالث المرفوع»، هناك مبادئ العقل الأولى التي تتحدد بها الفلسفة الائتمانية، وهي على التوالي:

أولا، **مبدأ الشهادة**؛ يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الشهادة بمختلف معانيها تجعل **الإنسان يستعيد فطرته، محصّلا حقيقة هويته ومعنى وجوده**، بدءا بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي يقر فيها بوحدانية الله وشهادة الخالق على هذه الشهادة، وانتهاء بالشهادة على الذات والشهادة على الآخرين، مرورا بالشهادة بمعنى «المعاينة» والشهادة بمعنى «الحضور» والشهادة بمعنى «الإخبار» والشهادة بمعنى «الاستشهاد».

فبيّن أن «مبدأ الشهادة» هذا يقابل «مبدأ الهوية المجرَّد» الذي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية؛ فإذا كان «مبدأ الهوية» يقضي بأن الشيء هوهو، فإن «**مبدأ الشهادة**» يقيِّد هذه القضية المجرَّدة، إذ **يقضي بأن الشيء هوهو متى شَهِد عليه غيرُه**؛ وهذه الشهادة ليست واحدة، وإنما متعددة؛ فهناك «شهادة الإله» و«شهادة الرسول» و«شهادة الإنسان القريب»، وهو الذي ينتمي إلى نفس الدين و«شهادة الإنسان البعيد»، وهو الذي ينتمي إلى دين آخر، و«شهادة أطراف الإنسان» و«شهادة الكائنات الأخرى»، **لأنَّ كلّ الموجودات، في العالم الائتماني، تتمتع بحق الشهادة**[١٠].

ومن ثم، يتبين أن الهوية الائتمانية ـ أو المؤيَّدة ـ تفضُل الهوية غير الائتمانية ـ أو المجرَّدة ـ إذ **أنها تزدوج بالغيرية**، بل إنها تنبني على الغيرية، وليس الذي بُني على الغيرية كالذي لم يُبْن عليها؛ فوجود الغيرية خير من عدمها، نظرا لأنها تَحفظ مما ليس يُحفظ منه بدونها كعبادة الذات أو اتباع الهوى؛ وإذا كان هذا فضل غيرية المخلوقات، فما الظن بغيرية الخالق! فيقينا أن أفضالها ليست لها نهاية تقف عندها.

ثانيا، **مبدأ الأمانة**، يقوم هذا المبدأ في تقرير أن الأمانة بمختلف وجوهها تجعل **الإنسان يتجرّد من روح التملك، متحمّلا كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله**، بدءا بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاء بالمسؤولية عن المسؤولية، مرورا بالمسؤولية عن الذات والمسؤولية عن الناس والمسؤولية عن سواهم من الكائنات الحية والمسؤولية عن الأشياء، بل المسؤولية عن العالم، **لأنَّ كلّ الموجودات، في العالم الائتماني، عبارة عن أمانات لدى الإنسان**[١١].

ولا يخفى على ذي بصيرة أن «مبدأ الأمانة» هذا يقابل «مبدأ عدم التناقض المجرَّد» (أو قل «مبدأ الاتساق المجرَّد») الذي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية؛ فإذا كان «مبدأ عدم التناقض» يقضي بأن الشيء ونقيضه لا

---

(١٠) لا يتسع المجال لنجري مقارنة بين «نظرية الشهادة الإسلامية» وبين «نظرية الاعتراف الحديثة».

(١١) كما لا يتسع المجال لنجري مقارنة بين نظرية الأمانة الإسلامية» و«نظرية المسؤولية الحديثة».

يجتمعان، فإن «**مبدأ الأمانة**» يقيد هذه القضية المجرَّدة، إذ **يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولا**، بدءا من المسؤولية عن عدم الجمع بين الشيء ونقيضه، وانتهاءً بالمسؤولية على نتائجه النظرية وآثاره العملية؛ وعلى هذا، فإن «مبدأ الأمانة» يقضي، كما يقضي «مبدأ عدم التناقض»، بالتزام مقتضيات الاتساق العقلي، حتى إن بعضهم فسّر «الأمانة» بمعنى «العقل»، وبعضَهم فسَّرها بمعنى «التكليف»، ومعلوم أنه لا تكليف بغير عقل؛ وفسّرها آخرون كذلك بمعنى «الحرية»، ومعلوم أنه لا حرية بلا تكليف، فيلزم أنه لا حرية بغير عقل.

لكن الاتساق في الفلسفة الائتمانية يفضُل الاتساق في الفلسفة غير الائتمانية، إذ أن **الاتساق فيها يزدوج بالمسؤولية**، بل إنه ينبني على المسؤولية؛ وليس الذي بُني على المسؤولية كالذي لم يُبن عليها؛ فوجود المسؤولية في طي الاتساق خير من عدمها، نظرا لأنها تَحفظ مما ليس يُحفظ منه بدونها كصناعة السلاح الفتاك أو تلويث البيئة؛ فالعقل المسؤول يمنعه اتساقه عن أن ينتج ما قد يضر بالوجود، كثيرا أو قليلا، مُبرهنا على كماله، في حين أن العقل غير المسؤول لا يمنعه اتساقه من ذلك، بل قد يجعله يعتبر إنتاج ما لا يضر وإنتاج ما يضر بمنزلة واحدة، بل قد يزيِّن له إنتاجَ ما يضر، فيُقدِم عليه من غير تردُّد ولا تهيُّب.

ثالثا، **مبدأ التزكية**؛ يقوم هذا المبدأ في تقرير أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل **الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المُنزَلة**، ابتغاءً لمرضاة الخالق جل جلاله، وحفظا لأفضلية الإنسان في الوجود، وتَصدِّيا لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية داخل عالم يزداد ضيقا، ولا ينفك يتغير بوتيرة تزداد سرعة.

وليس هذا فقط، بل إن التزكية تمتاز عن غيرها من أشكال التربية الخُلقية في كونها أعلق بالمستقبل البعيد منها بالحاضر القريب، ذلك أنها لا تكتفي بدفع ما جدَّ من آفات سلوكية واختلالات قيمية عند الأفراد وفي المجتمعات، أو حتى بتحصيل الوقاية منها، بل لا تكتفي باكتساب المناعة ضدَّها، وإنما تتولى، بالأساس، **تفجير الممكنات الأخلاقية والمكنونات**

الروحية لدى الأفراد والجماعات، سعيا إلى الرقي بإنسانيتهم التي بها يتميّزون عن غيرهم من الكائنات، بحيث يكون الأصل في التزكية هو **الترقية** ـ أي التنمية الخُلُقية والروحية ـ وليس مجرّد التقويم، تصحيحا أو إصلاحا أو علاجا أو وقاية، بل إن التقويم، على اختلاف أشكاله، لا يعدو كونه فرعا من فروع التزكية؛ ذلك **لأنَّ واجب الإنسان، في العالم الائتماني، أن يطلب التقدُّم المعنوي كما يطلب التقدُّم المادي، بل واجبه أن يجعل التقدم المادي تابعا للتقدم المعنوي، وإلا فلا تقدُّمَ في إنسانيته**، حتى ولو بلغ ما بلغ في التحقيق المادي لذاته، وحصَّل المجتمع الذي يُؤويه ما حصّل من ألوان الازدهار التقني.

من هنا يظهر بطلان ادعاء بعضهم أن التزكية لا تخصُّ إلا الأفراد، واحدا واحدا، فلا تنفع في مواجهة الأزمات الأخلاقية والهزات القيمية التي تتعرض لها المجتمعات في تقلُّب أحوالها؛ وتوضيح ذلك أن التضادَّ بين «الفرد» و«المجتمع» الذي رسّخته بعض الفكرانيات[١٢] في عقولنا تَقابلٌ في غاية الفساد، إذ أنه ناتج عن المزايدة المذهبية بين هذه الاتجاهات أو عن الغلوّ في المعتقدات.

والحقُّ أننا لا نجد فردا بغير جماعة، حتى ولو لم نَرها بأعيننا تحيط به من كل جانب، لأنه يحملها معه في مختلف ملكاته ومداركه، شاء أم أبى؛ ولا، بالأحْرى، نجد جماعة بغير أفراد ينتمون إليها وينتظمون فيها، حتى ولو فَنَوا عن مصالحهم من أجل بقاء مصالح الجماعة، نظرا لأنه لولا هذا الفناء الفردي، لما كان ثمّة بقاء جماعي.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون **التزكية تربية فردية جماعية معا**، بحيث لا تنفكُّ مجهودات الفرد في تنمية نفسه عن سياق جماعي يَحضُنها، محددا لمقاصدها ومزوّدا لها بالوسائل التي تُوصّل إليها؛ كما لا تنفكُّ الجماعة، بدورها، تُحقِّق ممكناتها الخُلقية وتكشِف مكنوناتها الروحية بفضل تفاعل مجهودات الأفراد بعضها مع بعض.

كما لزم أن تكون **التزكية هي أقدر من غيرها على التصدي للعلل**

(١٢) أي «الإيديولوجيات».

الاجتماعية، بل للآفات العالمية، خُلُقية كانت أو روحية، ذلك للاعتبارات التالية:

أحدها أن هذه التزكية تُخرج الفرد من نطاق التعلق بوجوده الضيق إلى نطاق التوجه إلى أفسح وجود قد يتعدى المجتمع إلى العالَم وما فوقه.

والثاني أن ثروة الفرد الخُلقية والروحية هي ثمرة التفاعل بين الجهود التربوية المبذولة داخل الجماعة، والتنافسِ على تجديد الذات من أجل تجديد الآخر، نهوضا بواجب تطوير الإنسانية.

والثالث أن الممكنات الخُلُقية التي يُحققها الفرد والجماعة **بدون انقطاع** والمكنوناتِ الروحية التي تنكشف لهما **على الدوام** أكبر من أن تنحصر في دفع الطارئات من الموبقات الأخلاقية، كما تنحصر فيه الاهتمامات الأخلاقية للحداثيين، متمثلةً في تشكيل لجان أو جمعيات أو تنظيم لقاءات أو نقاشات قد لا تجدي فتيلا؛ بل إن الممكنات والمكنونات التي تورِّثها التزكية أكبر من أن تقتصر على اتقاء حدوث مثل هذه المهلكات العارضة، مجتمعية كانت أو عالمية.

ذلك أن الأصل فيها أن تتعاطى التنميةَ المعنوية للإنسان **لذاتها**، ولا تنقطع عن طلب الأسباب لدفعها إلى الأمام، مَثلها في ذلك مَثَل تعاطي المحدثين للتنمية المادية، حيث إنهم لا يفترون عن إبداع أشكال جديدة من مطالب المعاش والمتاع التي تجعل الإنسان يبتغي مزيدا من الاستهلاك، موقنين بأن هذه التنمية ينبغي أن لا تكون لها نهاية تقف عندها؛ فكذلك التزكية لا سقف لها يَحدُّ من تشوُّفها إلى مزيد الاستكمال، بل لو أنصفنا هذه التربية، لكان **يجب أن يكون طلب التنمية المعنوية على قدر طلب التنمية المادية**، فإن زاد زاد، وإن نقص نقص، حتى يقع التوازن بين المكوِّنات المادية والمكوِّنات الروحية للإنسان، حفظا لازدواج بنيته من الاختلال؛ وحينها، ندرك أن عالم اليوم ليس إلى شيء أحوج منه إلى قدر غير مسبوق من هذه التزكية، وذلك لِما قطعه في التنمية المادية من أشواط كبرى لم تساوقها أشواط مِثلها من التنمية الروحية تُعدّل كفّتها، فكان أن رجحت الماديات رجحانا صار وبالا على الإنسانية جمعاء.

وإذا نحن تأملنا قليلا «مبدأ التزكية» من حيث منطقه، ألفينا أنه يقابل «مبدأ الثالث المرفوع المجرَّد» (أو قل «مبدأ البدَل المجرَّد»[13] الذي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية؛ فإذا كان «مبدأ الثالث المرفوع» يقضي بأن الشيء إما هو وإما نقيضه، **فإن مبدأ التزكية** يقيد هذه القضية المجرَّدة، **إذ يقضي بأن الشيء إما هو وإما نقيضه متى كان العمل مطلوبا**، بدءا من الأعمال الخارجية (أو ما يُعرَف بـ «أعمال الجوارح») وانتهاء بالأعمال الداخلية (أو ما يُعرَف بـ «أعمال القلوب»)؛ وعلى هذا، فإن مبدأ التزكية يقضي، كما يقضي مبدأ الثالث المرفوع، بالأخذ بمقتضى البدَل؛ إذ لا خيار للإنسان إلا بين أمرين: إما أن يأتي العمل الذي يزكّي نفسه، خارجيا كان أو داخليا، وإما أن يأتي العمل الذي يُدسِّيها، خارجيا كان أو داخليا، أو، باختصار، إما تزكية أو تدسية[14].

لكن البَدَل في الفلسفة الائتمانية يفضُل البدل في الفلسفة غير الائتمانية، لأن البدَل فيها يزدوج بالعمل، بل إنه ينبني على العمل؛ وليس الذي بُني على العمل كالذي لم يُبنَ عليه؛ فوجود العمل في ضمن البدَل خير من عدمه، نظرا لأنه يحفظ مما لا يُحفظ منه بدونه كالخوض في الجدل العقيم أو الكلام فيما ليس تحته طائل؛ ومن ثَمّ، فإن العمل في البدل الائتماني هو بمنزلة المعيار الذي يُتوسّل به في الحكم على النظر كله، فإما هو نظر تَحصُل بها تزكية النفس، فيؤتَى، أو هو نظر تَحصُل به تدسيتها، فيُصرَف.

بناء على هذه المبادئ العقلية الثلاثة، أي «مبدأ الشهادة» و«مبدأ الأمانة» و«مبدأ التزكية»، يتبين أن الفلسفة الائتمانية تستمد عقلانية التأييد من النصوص المؤسِّسة للتراث الإسلامي، متضمنةً لفلسفات ثلاث هي: «فلسفة الشهادة» و«فلسفة الأمانة» و«فلسفة التزكية»؛ لذلك، كانت جديرة بأن توصف بأنها **فلسفة إسلامية حقيقية** أو حتى **فلسفة إسلامية خالصة**.

فجَليٌّ أنها ليست من جنس الفلسفة التي اقترنت بمن تسمَّوا بـ «فلاسفة

---

(١٣) المقصود بـ «البَدَل» هنا الاختيار بين طرفين متعارضين.

(١٤) تدّبرالآيات الكريمة: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا، وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا» (الآية ٧ ـ ١٠، سورة **الشمس**).

الإسلام» من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والتي حملت، في الأصل، اسم «الفلسفة الإسلامية»؛ فهؤلاء، على غزارة علمهم وسعة عطائهم، لم يخوضوا إلا بحر «الفلسفة اليونانية» التي تقوم على عقلانية التجريد، واكتفوا من قضايا الإسلام بمناقشة التوفيق بين بعض إشكالات هذه الفلسفة وبين الدين الإسلامي، قبولا أو ردّا؛ لذلك، فإن إطلاق اسم «الفلسفة الإسلامية» على مجموع إنتاجهم، على فائدته بالنسبة لعموم الثقافة التي احتضنها المجتمع الإسلامي، لا يستقيم على الأصول الإسلامية لهذه الثقافة، إلا أن يكون هذا الإطلاق من باب التجوز، اعتبارا لكون أرباب هذا الإنتاج من المسلمين حتى ولو أشربت قلوبهم بفلسفة غير إسلامية.

أما متفلسفة هذا العصر من المسلمين، فلم يتكلفوا حتى عناء التوفيق بين الفلسفة الغربية والإسلام، بل أخذوا يتلقفون قضاياها تلقُّفا أشبه باللَّقْم منه بالتلقي، ويقلدون مفكريها التقليد الأعمى، لا يبالون إن جاءهم هذا التقليد بما يزيدهم عجزا عن التفلسف، ظانين أنهم يحسنون بأنفسهم صنعا؛ فهؤلاء أبعد ما يكون من المتقدمين عن الفلسفة الإسلامية، فلا هم قادرون على التصرف فيما يتلقفون، ولا، بالأحرى، هم يطيقون أن يتصوروا خلاف ما يقلدون.

وعلى قاعدة هذه المبادئ الثلاثة للائتمان وما يترتَّب عليها من حقائق تجعل **تجديد الإنسان** في كل فردٍ هو أصل التغيير والتطوير في كل مجتمع، بنينا مناقشتنا في هذا الكتاب لِما تعاطتْه الحداثة من فصل الأخلاق عن الدين، بعد أن وقفنا طويلا عند فصلها للسياسة عن الدين في كتاب **روح الدين**؛ وما حملنا على ذلك إلا ما نشاهده لدى المثقفين من أمتنا من استغراق في تقليد الآخرين كبّل عقولهم وثبّط عزائمهم وقطع عنهم طريق الاجتهاد من حيث يظنون أنه حرَّر عقولهم وشحذ عزائمهم وفتح لهم باب الإبداع، كما لو أن مكرا بعيدا أتاهم من حيث لا يدرون؛ فقد قلدوا «مفكري الحداثة»[١٥] في فصلهم بين السياسة

---

(١٥) ليس المراد بعبارة «مفكري الحداثة» المفكرين الذي اشتغلوا بالنظر في إشكال الحداثة، وإنما مطلق المنتسبين لها من المثقفين الغربيين.

والدين لا يأتون فيه بأدنى دعوى أو دليل أو اعتراض أو سؤال يَندُّ عن دعاوى أو أدلة أو اعتراضات أو أسئلة هؤلاء المفكرين، حتى تحسب أن أسبابهم هي عين أسبابهم وظروفَهم هي عين ظروفهم كأن عقولهم عُطّلت وقلوبهم سُلِبت وصحفهم طُويت.

وإنا لنخشى أن يأتوا بشيء من قبيل هذا في الاشتغال بهذا الفصل الثاني، لاسيما وأن نُذُر الخوض فيه بدأت تلوح في الأفق، ماثلةً في الدعوة الأخيرة إلى اختزال الدين في **نُتفة من الاعتقاد** على طريقة هؤلاء المفكرين، حتى إذا استعدت عقول قرائهم لقبول مبدإ هذا الاختزال، استدرجوها شيئا فشيئا إلى الانصراف عن الدين انصراف أتباع هؤلاء المفكرين عنه غير نادمين، كأن المقلّدة لا يطلبون الحق كما يزعمون، وإنما يطلبون الحيلة في نصرة ما يعتقدون؛ فلم نجد بدّا من أن نبادر إلى كشف ما قد يخفى على القراء من الظروف الخاصة التي تحيط بدعوى فصل الأخلاق عن الدين وكذا إلى توضيح الشُّبَه التي تَرِد عليها والتي تُبرز وجوه تهافتها، حتى لا ينخدعوا بأقوال المقلّدة الذين جعلوا مقاليد عقولهم بأيدي غيرهم من المفكرين، خاصَّة وأن فيهم من ينسبون أنفسهم إلى أفكار هؤلاء، لا اقتناعا بصحة أدلتها وفائدة أجوبتها، لأنهم أبعد عن أن يستوعبوا كيف تُبنى هذه الأدلة وكيف تُعطى هذه الأجوبة، وإنما تعويضا عن بالغ النقص الذي يستشعرونه من أنفسهم، علما وعملا.

ولم نتعرّض في نقدنا لمفكري الحداثة الذين ورَد على ألسنتهم أو بدا في مواقفهم أنهم يعادون الدين والمتدينين بوجه عامّ، ذلك لأن مَن ينبذ الدين ويضيق بأهله، فمن بابِ أوْلى أن يقول بفصله عن هذا الجانب أو ذاك من جوانب الحياة الإنسانية؛ وإنما اكتفينا في هذا النقد بنماذج بارزة من المفكرين الذين لم يشغلهم الطعن في الدين والقدح في أهله بقدر ما شغلهم بناء تصوراتهم الخاصة للأخلاق والدين؛ فإذا كانت الفئة الأولى من المفكرين تخاصم واقع الدين، فهؤلاء إلى مهادنته أقرب منهم إلى موالاته؛ ولا يبعد أن يكون بعضهم قد لزمت نفسَه آثارُ التربية الدينية التي تلقاها في صباه؛ وليس عجبا أن يتخيّر مقلّدة الحداثة هذه الفئة الثانية من المفكرين ليحاكوهم في آرائهم ونظرياتهم، لأن غرضهم

هو إفهام قرائهم بأن هؤلاء المفكرين، على تَمسّكهم بالدين كما يتمسكون، لم يترددوا في القول بالفصل بين الأخلاق والدين كما يترددون، حتى يغروهم بأن يحذوا حذوهم في القول بهذا الفصل كما يقولون.

لذلك تعيّن علينا في نقد الدهرانيين: مفكرين ومقلدين، أن نقيم الدليل على مسائل أساسية ثلاث:

أولاها، أن دعوى فصل الأخلاق عن الدين التي يقول بها الدهرانيون دعوى باطلة.

والثانية، أن بطلان دعوى الدهرانيين في فصل الأخلاق عن الدين يستلزم بطلان تصوراتهم للأخلاق والدين.

والثالثة، أن تقليد المثقفين: عربا ومسلمين، لهؤلاء المفكرين في تصوراتهم الباطلة للأخلاق والدين لا يُجديهم نفعا في دفع قرائهم، بأساليب ملتوية أو مشبوهة، إلى التسليم بالفصل بين الأخلاق والدين.

وقد بحثنا هذه المسائل الثلاث في ثنايا بابين اثنين يتضمن أولهُما مدخلا فرعيا وأربعة فصول، ويتضمن الثاني مدخلا فرعيا وثلاثة فصول؛ أفردنا الباب الأول منهما لنقد «**الأنموذج الدهراني**»، فأحصينا له صيغا أربعا هي: «الصيغة الطبيعية» و«الصيغة النقدية» و«الصيغة الاجتماعية» و«الصيغة الناسوتية» (موضوع الفصل الأول)؛ وبيّنا كيف أن هذه الصيغ الدهرانية تنبني على تصورُّات عن علاقة الإله بالإنسان تنمُّ عن بؤس فكري شديد، وهي: «التصور الخارجي» و«التصور التسيّدي» و«التصور التجزيئي» و«التصور التجسيدي» (موضوع الفصل الثاني)؛ ثم اجتهدنا في وضع أنموذج بديل يجتنب الشبهات والأخطاء التي وقع فيها هذا الأنموذج الدهراني، واصطلحنا عليه باسم «**الأنموذج الائتماني**»، ويتأسس على مبادئ خمسة مأخوذة من مفاهيم محورية في الثقافة الإسلامية، وهي: «الشهادة» و«الأمانة» و«الآية» و«الفطرة» و«الجمْع»[١٦] (موضوع الفصل الثالث)؛ وأخيرا تطرَّقنا إلى ما سميناه بـ «ظلم الدهرانية»، موضحين

---

(١٦) تدبّر الحديث الشريف الذي ورد في الصحيحين: «ما من مولود إلا يولد على **الفطرة**، فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجّسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة **جمعاء**، هل تحسون فيها من جدعاء».

كيف أن التصورات الدهرانية أضرَّت بماهية الإنسان، دينيا وخُلُقيا (موضوع الفصل الرابع).

وخصصنا الباب الثاني لنقد التقليد الفكري الذي اندفع فيه المثقفون من أمتنا، فوضحنا طبيعته الغريبة وآثاره السيئة؛ ووقفنا عند دعاوى ثلاث يقوم عليها الاتجاه الدهراني في الأخلاقيات، دعاوَى قلّد فيها هؤلاء المثقفون مفكري الحداثة، وهي: «حصر الأخلاق في التعامل مع الآخر» و«الفرق بين الديني والروحي» و«دهرية الروحانيات»[١٧]، فتصدينا لها بالنقض والإبطال (موضوع الفصل الخامس)؛ ثم انعطفنا على أدلة متواترة ثلاثة يستندون إليها للقدح في روحيات التراث الإسلامي، وهي: «توريث القيم البالية» و«ترك العمل» و«التمسك بالطقوس»، فكشفنا وجوه تناقضها وتهافتها، هي الأخرى (موضوع الفصل السادس)؛ ولم يفتنا أن نقف عند **بؤس العقلانية** التي تُميّز المقلّد، وأن نبين كيف أنها **عقلانية مقلوبة ومنكوسة معا**، أي انقلب اتجاهها الأفقي واتجاهها العمودي جميعا (موضوع الفصل السابع).

وعلى غير عادتنا في التأليف، لجأنا إلى الاستشهاد، في عدة مواضع من بحثنا، بنصوص للمفكرين الذين تناولناهم بالتحليل والنقد؛ وذلك لكي

---

(١٧) ننبّه إلى أننا نفرِّق بين «**الروحيات**» و«**الروحانيات**»؛ فالمقصود بصفة «الروحي» ما هو ضد «المادي» كما أن «المعنوي» هو ضد «الحسي»، إلا أن هذا لا يعني أن «الروحي» ينبذ «المادي» نبذا مطلقا، بل، على العكس من ذلك، قد يقترن به كما تقترن الروح بالجسم، مُمدّة له بالحياة وموجّهة له في الوجود؛ غير أن هناك فئة من الديانيين لها نفور، بسبب من الأسباب التي ليست من الدين في شيء، من استعمال هذه الصفة، على الرغم من أنها صفة مشتقة من اسم «الروح» الذي ورد ذكره في القرآن في مواضع كثيرة بلغت ٢١ موضعا، مستعمَلا بمعان متعددة ولو أن بينها قاسما مشتركا هو الخروج عن قانون المادة؛ وبيّن أن كل ما ذُكِر في القرآن هو حجة علينا؛ والحال أن وجود التعدد في دلالة هذا المفهوم القرآني يُشعر بأن، من ورائه، عوالم معنوية خفية بعضها غير مدرَك للإنسان، وبعضها قد يُدركه على قدر رجوع روحه إلى الفطرة التي خُلِقت عليها ابتداء؛ و«الروحيات»، باصطلاحنا، إنما هي **كل ما تعلّق أو نُسب إلى الروح كما ورد في كتاب الله أو سنة رسوله ليس إلا**؛ وأما «الروحانيات»، عندنا، فيغلب عليها معنى «النزعات التي تبالغ في الانتساب إلى المجال الروحي، بحيث قد تنكر الوجود المادي بالمرة؛ وقد لا يكون تحتها أي روحيات حقيقية، وإنما هي رياضات بدنية للتغلب على بعض الدوافع النفسية» كما نجد ذلك في بعض الروحانيات الأسيوية التي غزا بعضها المجتمع الغربي الحديث.

يتيقن القارئ بنفسه من الدعاوى التي ادعوها، والتي قد تخالف بعض الآراء التي كوَّنها عنهم، أو تصادم بعض معتقداته؛ كما يمكنه أن يتحقق من صدق أحكامنا وصحة استنتاجاتنا، هذه الأحكام والاستنتاجات التي تعارض ما يروّجه بعض مثقفينا عن مفكري الحداثة بشأن الأخلاقيات والروحيات؛ وقد جئنا لها بترجمة من وضعنا، غير أننا أحيانا لم نستطيع الحصول على بعض النصوص بلغاتها الأصلية كالألمانية، فاكتفينا بترجماتها المشهورة إلى اللغتين: الإنجليزية والفرنسية.

طه عبد الرحمن
pr.tahaabd@gmail.com

الباب الأول

النقد الائتماني للأُنموذج الدهراني

المدخل

متى سلّمنا بأن العقل ليس ذاتا مدركة، وإنما فعلا إدراكيا[١]، جاز لنا أن نقول: «إن عقل الحداثة ليس عقلَ ما قبل الحداثة ولا عقلَ ما بعدها» كما نقول: «ليس فعل الحداثة فعلَ ما قبلها ولا فعلَ ما بعدها»؛ إذ أن الأفعال يغلب عليها التغيُّر، بينما الذوات يغلب عليها الثبات؛ وقد نتصوَّر أن تختلف الأفعال باختلاف هذه الحقب التاريخية الثلاث، ولا نتصور أبدا أن تختلف الذوات باختلافها.

والملاحظ أن عقْلَ ما قبل الحداثة اختص بكونه **يصل** الأشياء بعضَها ببعض، طالبا تركيبها في مزيج شامل أو تأليفها في وحدة كاملة، حتى إنه يمكن اعتبار لفظ «العقل»، بالنسبة لهذه الحقبة، مرادفا للفظ «الوصل»؛ إذ تُعقَل الأشياء فيها بطريق وصْل بعضها ببعض، بل **على قدر وصلها، يكون عقلُها**، كأن القانون الذي يحكم الإدراك فيما قبل الحداثة هو **عقد** القلب على الأشياء، لا نقدها[٢]؛ ومن علامات ذلك أن الفعل العربي «عقَل» يفيد، في استعماله اللغوي، معنى «ربَط»، وأن الفعل

(١) لمزيد التفصيل لهذه المسألة، انظر «المدخل العام» من هذا الكتاب.

(٢) ننبه إلى أننا نرجع هنا في استعمال اللفظين: «العقد» و«النقد» إلى معناهما اللغوي؛ فالمدلول الأصلي للفعل: «نقد الشيء» هو «نَقَره، مختبرا له»؛ وعلى هذا، فلا ننقر إلا ما لا نعقد عليه القلب، أي ما لا نربطه به؛ وفي هذا السياق، يمكن تأويل التعبير القرآني: «الربط على القلب» كما جاءت في الآيات الكريمة: «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لَن نَّدْعُوَ مِن دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا» (الآية ١٤، سورة **الكهف**)؛ «وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلا أَن رَّبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الآية ١١، سورة **القصص**)؛ «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّن السَّمَاء مَاء لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الأَقْدَامَ» (الآية ١١، سورة **الأنفال**)؛ إذ يُستفاد من هذه الآيات أن «الربط على القلب» هو حفظ ما انعقد عليه أو حفظ ما عقَلَه، أي أن هذا الربط عبارة عن «تثبيت العقيدة» أو «تثبيت العقل».

اليوناني: «لِغِيين» يفيد، هو الآخر، في استعماله الأصلي معنى «جمَعَ»[٣].

بينما عقْل الحداثة اختص بكونه **يفصل** الأشياء بعضها عن بعض، طالبا تحليل الكل إلى أجزائه أو ردَّ المجموع إلى عناصره، حتى إنه يمكن اعتبار لفظ «العقل»، بالنسبة لهذه الحقبة التالية، مرادفا للفظ «الفصل»؛ إذ تُعقل الأشياء فيها بطريق فصل بعضها عن بعض، بل **على قدر فصلها، يكون عقْلُها**، كأن القانون الذي يحكم الإدراك في الحداثة هو **نقد** الأشياء، لا عقد القلب عليها؛ أما عقْل ما بعد الحداثة، فقد اختص بكونه يبلغ بهذا الفصل بين الأشياء منتهاه ـ أي أقصاه ـ واقعا في تفتيتها البعيد، كأنَّ القانون الذي يحكم الإدراك فيما بعد الحداثة هو **نقض الأشياء**[٤]، لا عقدُ القلب عليها، ولا نقدُها.

ولا يعنينا هاهنا منتهى أو نهاية الفصل بقدر ما يعنينا مبتدؤه ـ أو مبدؤه ـ الذي ليس التفتيت إلا أثرا من آثاره والذي ميّز الحداثة منذ أوّل عهدها؛ ولا خلاف في أن أول فصل باشرتُه هو فصل ما يمكن أن نسميه بـ «المتَّصِل الديني» ـ أي المتَّصِل الذي كان يشمل ميادين الحياة المختلفة في تداخلها مع الدين ـ بحيث أضحى كل ميدان **منفصلا** عن الدين أو، إن شئتَ قلت، **«منعقلا» عن الدين**، مادام «الانفصال» و«الانعقال» صارا مع الحداثة مفهومين مترادفين بموجب ترادف مفهومي «العقل» و«الفصل» فيها، إذ «انفصل» و«انعقل» فعلان مطاوِعان لـ «فصَل» و«عقَل»؛ ولا يخفى أن الانفصال ـ أو الانعقال ـ عن الدين قد يسلك طريقين اثنين:

أحدهما، أن يكون انفصالا عن «**أرباب الدين**».

والثاني، أن يكون انفصالا عن «**أركان الدين**»[٥].

والفرق جليٌّ بين ذينك الانفصالين، فالانفصال عن أركان الدين يلزم منه، بالضرورة، الانفصال عن أربابه، فيكون انفصالا أقوى، في حين لا

(٣) انظر طه عبد الرحمن: **فقه الفلسفة، القول الفلسفي**، ص. ٣٠١ ـ ٣٠٩.

(٤) نرجع أيضا في استعمال لفظ «النقض» إلى معناه اللغوي، أي «الهدم»؛ ومعلوم أن أشهر الاتجاهات الفكرية التي ميّزت فترة ما بعد الحداثة اتبعت طريقة «الهدم» في مقارباتها.

(٥) المقصود بـ «أركان الدين» الأسس والمبادئ التي يقوم عليها.

يصح العكس، فلا يلزم من الانفصال عن أرباب الدين الانفصالُ عن أركانه.

ولقد نَجَز، في التاريخ الغربي الحديث، الانفصالُ عن «أرباب الكنيسة الكاثوليكية»، دفعا لِتحكّمهم في الرقاب والقلوب ولظهورهم بالفساد والظلم؛ واشتهر هذا الانفصال باسم «انفصال السياسة عن الدين»؛ كما تَمَّت، قبلَ ذلك، الدعوةُ إلى الانفصال عن أركان الدين المسيحي، لدرء آفتين عرضَتا له، وهما: «لا عقلانية المعتقدات»[٦] و«لا تسامحية المعتقِدين»[٧]؛ وعُرف هذا الانفصال الثاني باسم «انفصال الأخلاق عن الدين»؛ ولقد أُطلِق على الانفصالَين: السياسي والأخلاقي اسم واحد جُعِل له مقابل عربي هو «**العَلمانية**»[٨]؛ ويبدو أن هذه التسمية المشتركة فيها إشكال من وجهين:

أ. أن الانفصالين ليسا من نفس الدرجة، ولا حتى من نفس الفترة، إذ يبدو أن الدعوة إلى انفصال الأخلاق تتقدم تاريخيا[٩] على الدعوة إلى انفصال السياسة.

ب. أن هذه التسمية قد تُشعِر بوجود علاقة بين السياسة والأخلاق، في حين تَقرَّر، منذ أن ألَّف السياسي والفيلسوف الإيطالي «ماكيافيلي» كتابه الشهير: **الأمير**، قطع هذه العلاقة، وإلا فلا أقل من تضييق نطاقها.

لهذا، استقر رأينا ـ كما سبق وأن ذكرنا ذلك في المدخل العام ـ على أن نخص مصطلح «**العَلمانية**» (بالفتح) بالدلالة على انفصال السياسة، وأن نضع مصطلح «**الدهرانية**»[١٠] للدلالة على انفصال الأخلاق، مقترحين مصطلح «**الدُّنيانية**»[١١] للدلالة على عموم انفصال نشاطات الحياة المختلفة عن الدين.

---

(٦) هذا المعنى هو الذي يُستفاد من المصطلح الفرنسي: «Superstitution» الذي اتسع استعماله في هذه الفترة.

(٧) هذا المعنى هو الذي يُستفاد من اللفظ الفرنسي «Enthousiasme» في استعماله في تلك الفترة.

(٨) Laïcité أو Sécularisation

(٩) اشتدت الدعوة إلى فصل الأخلاق عن الدين في أوروبا في القرن السابع عشر.

(١٠) تدبر الآية الكريمة: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (٢٤، سورة **الجاثية**).

(١١) لم نُحاكِ في وضع مصطلح «الدنيانية» أي مصطلح أجنبي، وقد يكون قريبا في مدلوله من المصطلح الإنجليزي «Secularisation» في معنى «صرف الدين عن تنظيم مجالات الحياة».

ولما كان الانفصال عن أركان الدين ـ علما بأن «الأخلاق» أحد هذه الأركان ـ أقوى من الانفصال عن أربابه، مع العلم بأن «رجال الكنيسة» بعضٌ منهم، فقد لزم أن تكون **الدهرانية أقوى من العلمانية**، ناهيك عن آثارها المختلفة التي تجلت في الفصل بين الأخلاق والإيمان، بل الفصل بين الدين والوحي، والفصل بين الدين والإيمان، بل الفصل بين الاعتقاد والإيمان.

ومن هنا، تشكِّل الدهرانية **نسقا تصوّريا وتأويليا** للعلاقة بين الأخلاق والدين يستحق أن ينزل رتبة ما يُسمّى بـ «الأنموذج»(١٢)؛ وتظهر هذه النسقية في الصيغ المختلفة التي اتخذها، فضلا عن المسلمات المضمرة العامة التي تجمع بينها.

(١٢) نستعمل «**الأنموذج**» بمعنى غير معنى «**النموذج**» ولو أنهما من أصل واحد؛ فـ«النموذج» عبارة عن «المثال» أو «الطراز»، ومقابله الإنجليزي هو «Model أو Pattern»، في حين نقصد بـ «الأنموذج»، على وجه الإجمال، منهجا مقرَّرا ورؤية محدَّدة للعالم؛ فمثلا نظرية «نيوتن» في الجاذبية أنموذج، ونظرية «أينشتاين» في النسبية أنموذج آخر؛ ومقابله الانجليزي هو «Paradigm»؛ ومعلوم أن صاحب نظرية الأنموذج هو فيلسوف ومؤرخ العلوم الأميركي «توماس كون» «Thomas S. Kuhn» في كتابه الشهير:

The Structure of Scientific Revolutions, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1962.

الفصل الأول

المسلَّمات النقدية والأنموذج الدهراني

نأخذ، في مقاربتنا النقدية للأنموذج الدهراني، **بخاصية** تُميّز العلاقة بين الأخلاق والدين عن غيرها من العلاقات التي تربط مجالات الحياة بالدين، وهي خاصية «**الانعكاس على الذات**»؛ فإذا كان الذي يفصل العلم عن الدين، على سبيل المثال، لا يَلزمُه أن يكون عالما، والذي يفصل السياسة عن الدين لا يَلزَمه أن يكون سياسيا، فإن الذي يفصل الأخلاق عن الدين، كالذي يصل بينهما سواء بسواء، يلزمه أن يكون أخلاقيا أو، على الأفصح، **أن يكون على قدْر من الخُلُق**، وإلا قَدَح بنفسه في صحة فصله كما يقدح الواصل بينهما في صحة وصله متى كان بغير خُلق، لأن الكلام في الأخلاق مع فقْدها يوقع صاحبه في شبهة «**رد الذات على نفسها**»؛ ومن ردَّ على نفسه، كذّبها، قولا وفعلا.

يبدو أن أول علامة على اعتبار الناظر في العلاقة بين الأخلاق والدين لخاصية «الانعكاس على الذات» هي تَرْكُه التسترَ على المسلمات التي يبني عليها فصلَه، إن تقية أو تدليسا، أو يبني عليها وصله، إن إغماضا أو تلبيسا؛ لذلك، يتعيّن أن نصرّح، من جانبنا، بالمسلّمات الخاصة التي تتأسَّس عليها نظرتُنا إلى هذه العلاقة، تبصيرا بخلفيات مقاربتنا؛ بيد أننا لم نقف عند حد التصريح بها، دفعا للتلبيس أو التدليس، بل، لمّا كنا نعدُّها حقائق بيّنة تخصُّ تصوّرنا لصلة الأخلاق بالدين، فقد قرَّرنا أن نتخذها، هي نفسها، **مِحكّا تحليليا وتقويميا** نختبر به دعاوَى وأدلة الدهرانية، صدقا وصحة؛ وحتى نضبط عدد هذه المسلمات، نطاقا وعددا، يتعين أن نأخذ بقيدين اثنين:

أ. أن نقتصر في هذه المقاربة على **الدهرانية التي لا تُعادي الدين المنزل**، حتى يتبين كيف يتعاطى فصلها بين الأخلاق والدين مع الحقيقة الإيمانية، اعتبارا أو إلغاء لها؛ أما الدهرانية التي لا تبالي بالدين المنزل، شكا أو جهلا، أو تعاديه، سرا أو علانية، فهي، ابتداء، تضع نفسها خارج مجال الإيمان، فلا يعنينا أمرها هاهنا.

ب. أن **نحدّد أدنى قدر من المسلَّمات** التي نبني عليها نظرنا في الدهرانية؛ فالخلو عن المسلمات، في أي مجال، أمر متعذر، فما الظن بمجال الدين والأخلاق الذي هو أعلق بحياة الإنسان! وندعوها بـ «**المسلَّمات النقدية**»[(١)]، وهي ثلاث:

أولاها، «**مسلَّمة التبدل الديني**»؛ مقتضاها أن الدين المنزل يتخذ صورتين، إحداهما، **الصورة الفطرية**، وهي الصورة التي نَزل بها هذا الدين أوَّل ما نزل، إيمانا وأعمالا، على نبي مرسل، والتي تتحد مع فطرة الإنسان باعتبارها ذاكرة أصلية تحفظ آثار سابق اتصالها بالغيب؛ وهذا يعني أن **الوحي المنزل** شرط ضروري في الصورة الفطرية؛ والصورة الثانية، **الصورة الوقتية**، وهي الصورة التي يتخذها الدين في كل فترة تفصل أهله عن الرسول الذي جاء به، والتي قد تشهد ترسُّبات اعتقادية وتصوُّرية، وأيضا تأثرات مؤسَّسية وتَقنينية تُبعده، قليلا أو كثيرا، عن أصله الفطري، وتَحدُّ من إبداعية روحه ونورانية رسالته؛ وهذا يعني أن **النقص الروحي** شرط ضروري في الصورة الوقتية.

والمسلَّمة النقدية الثانية هي «**مسلّمة التخلق المزدوج**»؛ مقتضاها أن كلتا الصورتين المذكورتين للدين: الفطرية والوقتية، تختص بوجه معيَّن من وجوه الصلة بالأخلاق؛ فالأصل في الصورة الفطرية أن **ينطلق الدينُ من داخل الإنسان، متجها إلى خارجه**، بحيث يورّثه، ابتداء، **أخلاق الباطن**، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الظاهر؛ بينما الأصل في الصورة الوقتية أن **ينطلق الدينُ من خارج الإنسان، متجها إلى داخله**، بحيث يورّثه، ابتداء، **أخلاق الظاهر**، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الباطن.

---

(١) ليس المقصود بصفة «النقدية» أن المسلّمات المذكورة تدور على موضوع النقد، وإنما أن النقد الذي نقوم به للدهرانية يجري على أساسها.

والمسلَّمة النقدية الثالثة هي «**مسلَّمة الآمرية الإلهية**»؛ مقتضاها أن **ما أمر به الإله سبحانه من الأعمال خيرٌ وعدل**، سواء أعَقل المؤمن عللها أو مقاصدها أم لم يعقلها! **وما نهى عنه** منها شر وظلم، سواء أعقل المؤمن عللها أو مقاصدها أم لم يعقلها! وأن **إتيان المأمورات يُحقِّق بالضرورة تخلُّقه وإتيانَ المنهيات يَحول بالضرورة دون تَخلُّقه.**

وبعد توضيح القيدين اللذين يقتضيهما نقدنا الائتماني للدهرانية، وهما: «الاقتصار على الدهرانية غير المعادية للدين» و«المسلَّمات النقدية»، يمكن أن نصوغ الدعوي التي نشتغل الآن بالاستدلال عليها، والتي ندعوها بـ «**دعوى الدهرانية**»، وصيغتها كالتالي:

■ **تَفصِل الدهرانية الأخلاقَ عن الدين فصلا تختلف صيغه باختلاف تعاملها مع التبدل الديني والتخلق المزدوج والآمرية الإلهية، ساعيةً إلى تأسيس أخلاق مستقلة.**

معلوم أن أشهر أوائل الدهرانيين الذين حاولوا هذا التأسيس الأخلاقي المستقل هم «**الأنواريون**»[٢]؛ فقد لاحظوا، بل تيقّنوا أن المسيحية تعرّضت لآفتين عظيمتين:

أ. **الخرافة أو اللاعقلانية**؛ لقد طغت، بحسبهم، الصفة الخرافية على كثير من المعتقدات المسيحية، فكادت أن تعيد الوثنية إلى الكنيسة، بل عدّها أحدهم، وهو «ديدرو»[٣]، أكثرَ إهانة للألوهية من الإلحاد نفسه[٤]؛ وأحْصَوا من هذه المعتقدات «الخطيئة الأصلية» و«التثليث» و«التجسيد» و«ألوهية المسيح» و«خلاص البشر» و«التوجه إلى الإيقونات» و«المعجزات» و«الأسرار» مثل سِرّ القربان المقدس، علما بأن بعضها لم يُقرره أرباب الكنيسة أنفسهم إلا في أزمنة متأخرة كالقرن الرابع أو الخامس الميلادي، معتبرين كل من خالفها

---

(٢) نجد، من بينهم، «بارون هولباخ» (Baron d'Holbach) و«ديدرو» (Diderot) «وفولتير» (Voltaire)؛ انظر:

Jacques DOMENECH: **L'éthique des Lumières, les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII siècle**.

(٣) Diderot

(٤) انظر:

Ernest CASSIRER: **la philosophie des Lumières** pp. 175-177.

مبتدعا ينبغي لَعْنه، بل قتْله[٥]؛ وتطلّع «الأنواريون» إلى مسيحية بلا خطيئة[٦] أو بلا تثليث أو بلا معجزات[٧] أو بلا أسرار[٨] أو «مسيحية مردودة إلى سيرة المسيح وحدها» أو «مسيحية معقولة»[٩]، إذ عزّزوا مواقفهم من هذا الدين بآراء الذين سبقوهم من مفكري القرن السابع عشر.

ب. **الحميَّة أو اللاتسامح**؛ لقد استولت على النفوس ألوان من التعصب لهذه المعتقدات، تَوهُّما لأفضليتها على غيرها، وأذكت بين الطوائف المسيحية فتنةً عقدية كبرى أدخلتها في حروب طاحنة دامت سنين طويلة على فترات مختلفة؛ وقد دعا هذا التعصب «الأنواريين» إلى ممارسة شديد نقدهم لهذه المعتقدات التاريخية، بل صريح قدحهم في معتنقيها، حتى اشتهر عن «فولتير»[١٠]، قوله: «**اسحقوا الخسّيس!**»[١١]، قاصدا بذلك التشنيع بالمسيحية التاريخية، أو، بالأخص، «الكاثوليكة»[١٢]؛ وقد ضمَّنوا هذا النقد والقدح مصنفات مستقلة نُشر بعضها بأسماء مستعارة أو مجهولة، وأثار بعضها سخط الكنيسة وإدانتها، كما أنهم واصلوا التأليف في موضوع «التسامح» الذي بدأه بعض المفكرين الذين سبقوهم.

١. مسلَّمة التبدل الديني والصيغ الأربع للأنموذج الدهراني

عقد الدهرانيون العزم على اتقاء الآفتين المذكورتين: «آفة الخرافة» و«آفة الحمية»، فاندفعوا في وضع صيغ متعددة للفصل بين الدين

---

(٥) كما حصل مع أتباع أسقف الإسكندرية «أرِيوس» (256-336 ARIUS,) الذي أنكر ألوهية المسيح.

(٦) انظر

Ernest CASSIRER: **la philosophie des Lumières**, p.159, p. 473.

(٧) انظر:

SPINOZA: **Traité des autorités théologique et politique.**

(٨) انظر:

TOLAND, John: **le Christianisme sans mystère.**

(٩) وذلك تأثرا بكتاب لـ«جون لوك» بعنوان **The reasonablesness of Christianity**

(١٠) Voltaire

(١١) العبارة الفرنسية هي «Ecrasez l'infâme».

(١٢) انظر:

Mark C. TAYLOR: **After God**, p. 97.

والأخلاق، نحصي منها أربع صيغ متميِّزة هي: «الصيغة الطبيعية» و«الصيغة النقدية» و«الصيغة الاجتماعية» و«الصيغة الناسوتية»؛ فلننظر الآن كيف تعاملت هذه الصيغ المختلفة للأنموذج الدهراني مع مسلَّمة التبدل الديني.

١. ١. التبدل الديني والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني؛ لقد همَّ موضوع «الدين الطبيعي» المفكرين المحدثين لمدة تناهز ثلاثة قرون، فأفردوا له رسائل كاملة ومناظرات خاصة أو تطرقوا له في معرض أبحاثهم، وإلا فلا أقل من أنهم درجوا على ذكر اسمه والتسليم بفائدته؛ ولم يأخذ هذا الاهتمام في النقصان إلى حد الاضمحلال إلا منذ فجر القرن العشرين حينما ترسَّخ مفهوم «الدنيانية»، وحمل مضمونا يشترك في بعض جوانبه مع مضمون «الدين الطبيعي»، فكان فيه غَناء عنه؛ ولما كان الفيلسوف الفرنسي «جان جاك روسو»[١٣] أحد الأنواريين الذين اقترن اسمهم بهذا الدين، تحريرا وتنظيرا[١٤]، مفصلا أفكاره في الرسالة التي نشرها ضمن كتابه **إيميل**، وعنونها باسم «**عقيدة قسّيس سافُوَا**»[١٥]، فقد استحق أن يكون خير من يمثل الصيغة الطبيعية للفصل الدهراني.

يبدو أن «روسو» اتَّبع طريقة «الأنواريين» في إقامة تضادّ بين «الدين الطبيعي» و«الدين المُنزل» كما فعل ذلك «ديدرو» في بحث قصير بعنوان: «**في كفاية الدين الطبيعي**»؛ وواضح أن هذا التضاد لا يصح، لأن للدين المنزل، كما ذكرنا، صورتين اثنتين: صورة فطرية وصورة وقتية؛ و«الدينُ الطبيعي» قد يضادُّ، على الأكثر، الصورة الوقتية للدين المنزل، لاسيما وأن «روسو» يقول بأنه يوجد، إلى جانب الدين الطبيعي الذي هو دين خصوص، «دين عمومي»، نظرا لأن كل مجتمع يحتاج إلى اتخاذ شعائر واحدة وخاصة في عبادة الإله؛ لكن من الخطإ أن نتوهم أن الدين الطبيعي

---

(١٣) Jean-Jacques ROUSSEAU

(١٤) انظر كذلك:

VOLTAIRE: **Poème sur la religion naturelle**.

DIDEROT: **De la suffisance de la religion naturelle**.

(١٥) لقد اعتمدنا في إحالاتنا الطبعة التالية:

Rousseau: **Profession de foi du vicaire savoyard**, édition de Bruno Bernardi, G-F-Flammarion.

يطابق الصورة الفطرية للدين المنزل، فنجعل منه «دين الفطرة»؛ وبيان ذلك من الوجوه التالية:

أ. مقتضى الفطرة، كما تقدم، هي أن تكون هي الذاكرة الأصلية للإنسان وأن ينزل الوحي على وفقها، في حين أن الدين الطبيعي عند «روسو» **لا يأخذ بالوحي، شاكّا فيه**؛ بل، أدهى من ذلك، ينكر أن يكون الإله قد أنزل كلاما بواسطة مَلك[16]، فضلا عن أن يكون قد اصطفى أحدا بكلامه[17]؛ وبهذا، ينبني الدين الطبيعي، عند روسو، على شكوك، بل إنكارات ثلاثة تُخرجه كليا من الفطرة، وهي: »**إنكار الوحي**» و«**إنكار الملائكة**» و«**إنكار النبوة**».

ب. أن الفطرة هي، بحسب الاصطلاح، عبارة عن **الخِلقة** التي يكون عليها الإنسان أوّل خَلْقه، إذ أن قولنا: «فطَر الشيء» معناه «خلَقه ابتداء»؛ ومن هنا، لا ينفك مفهوم «الفطرة» عن مفهوم «الخَلْق»؛ ولما كانت الفطرة عبارة عن الخَلْق الأصلي للإنسان، أفاد إسنادُها إلى الدين ـ كما في قولنا: «الدين الفطري» ـ أن هذا الدين يأخذ بمبدإ الخلق، مبنىً ومعنىً، كما لو قلنا: «الدين الخَلْقي»، في حين نجد أن **الدين الطبيعي يشكك في مبدإ الخلق**، بل ينكره باعتباره يجمع بين العدم والوجود؛ وهذا الجمع، عند «روسو»، أمر لا يستسيغه العقل[18]، وإلا فلا أقل من أن عقله هو لا يطيق إدراكه.

ج. أن الفطرة، متى أُسندت إلى الدين، استقلت بمعنى واحد، وهو ـ كما سبق ـ أنها خلقة الإنسان الأصلية، في حين أن «الطبيعة، إذا ما أسندت إلى الدين، وردت ـ كما يتجلى ذلك عند «روسو» ـ في سياقات متعددة جعلت منه مفهوما ملتبسا: أحدها سياق «الطبيعة العفوية»، أي «**الغريزة**»؛ والثاني سياق «الطبيعة الثابتة»، أي «**الجوهر**»؛ والثالث سياق «الطبيعة العاقلة»، أي «**القانون الطبيعي**»؛ والرابع سياق «الطبيعة الكونية»، أي «**قانون الطبيعة**»؛ وقد تكون هذه المعاني كلها أو بعضها مرادة لـ «روسو»، مِثل ردِّه «الغريزة» إلى «الضمير»، وردّه «الضمير» إلى «القانون

(١٦) نفس المصدر، ص. ١١٧.
(١٧) نفس المصدر، ص. ٩٨ ـ ٩٩، ص. ١٠١، ص. ١٠٥، ص. ١١٢.
(١٨) نفس المصدر، ص. ٨١ ـ ٨٢.

الطبيعي»؛ فيتعين، إذ ذاك، حفظ هذا التعدد عند النقل؛ من ثَمَّ، كان استعمال الإضافة بدل النعت لا يصح بشأن «الطبيعة»؛ فقولنا: «دين الطبيعة» يفيد غير ما يفيده «الدين الطبيعي»، إذ يدل على «الدين الذي يعبد أهله أشياء الطبيعة» مثل النار والكواكب والحيوانات، في حين يصح الاستعمال الإضافي بشأن «الفطرة»؛ فنقول «دين الفطرة» بمعنى «الدين الفطري».

د. أن القوة الإدراكية المقترنة بالفطرة هي «**الروح**»[١٩]، بحيث يَجوز أن ندعو الدين الفطري باسم «**الدين الروحي**»، بينما القوة الإدراكية المقترنة بالطبيعة هي «**العقل**»، بحيث يجوز أن ندعو الدين الطبيعي باسم «**الدين العقلي**»؛ وقد عرّف بعضهم «الدين الطبيعي»، بالفعل، بكونه الدين الذي يُتوصل إليه بالعقل وحده كما ذهب إلى ذلك بعض مفكري القرن السابع عشر، «لأنه، كما عرّفه أحدهم، من جهة يوافق طبيعة الإنسان من حيث هو كائن عاقل؛ ولأنه، من جهة ثانية، معرفة عقلية للإله يستنبطها الإنسان من قوى طبيعته وحدها»[٢٠]؛ ويقترب من هذا التعريف قول «روسو»: «إن أعظم الأفكار عن الألوهية تأتينا بطريق العقل وحده»[٢١]؛ **وشتان بين الإدراك الروحي والإدراك العقلي**؛ فالأول إدراك وجداني يقتنص جليل القيم ودقيق المعاني، ولا يقف عند حجاب الظواهر، بل يَخرقه، طالبا المعاني الرقيقة التي من ورائها، في حين أن العقل إدراك استدلالي محكوم بالظواهر ومحجوب عن المعاني؛ والظاهر **أن «روسو» يجمع بين الأخذ بمقتضى الوجدان القلبي والأخذ بمقتضى البرهان العقلي**، وإن كان ينسب أحيانا إلى الوجدان ما ينبغي نسبته إلى البرهان، وينسب أحيانا أخرى إلى البرهان ما ينبغي نسبته إلى الوجدان؛ لكن يبقى أن هذا الجمع لا يجيز، بأي حال، أن نستعمل تعبير «دين الفطرة»، مرادفا لتعبير «الدين الطبيعي»، لأن «روسو» **يحمل مفهوم «الوجدان» على مشاعر طبيعية** مثل «حب الذات» و«الخشية من الألم» و«الفزع من الموت» و«الرغبة في الهناء»[٢٢]، وهيهات

(١٩) انظر التفاصيل في كتابنا: **روح الدين**، الفصل الثاني.

(٢٠) انظر:

Jacqueline LAGREE: **la raison ardente, religion naturelle et raison au XVII siècle**, p. 29.

(٢١) روسو، المصدر السابق، ص. ٩٨.

(٢٢) روسو، المصدر السابق، ص. ٨٩.

أن ترقى هذه المشاعر النفسية إلى رتبة المشاعر الروحية الخالصة!

١ . ٢ . التبدل الديني والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني؛ لم يبلغ أحد قبل الفيلسوف الألماني «إيمانوئيل كانط»[٢٣] مبلغه في تعاطي تأسيس الأخلاق على العقل وحده؛ إذ كان يرى ضرورة بناء الأخلاق بصورة قبلية غير بعدية، أي بصورة لا تستند مطلقا إلى المعرفة الحسية ولا إلى المبادئ التجربية؛ إلا أن ذلك لا يعني أنه أطلق سلطان العقل في كل شيء، بل أيضا اشتغل بنقده ورسم حدوده، جاعلا للإيمان الديني مكانا فيما وراء هذه الحدود، شريطة أن يقترن بالعمل، لا أن يُعوَّل فيه على الفضل الإلهي.

ينطلق «كانط» من تعريف عام للدين، وهو: «الدين (باعتبار ذاتي) هو معرفة واجباتنا كأوامر إلهية»[٢٤]؛ وعلى أساس هذا التعريف، يقوم بتفريقين، **أحدهما يميّز بين «الدين الطبيعي» و«الدين المنزل»**؛ إذ ينبغي، في الدين الطبيعي، أن تتقدم معرفة ما هو واجب على التعرُّف بأنه أمر إلهي، بينما في «الدين المنزل» ينبغي أن تتقدم معرفة ما هو أمر إلهي على التعرُّف بأنه واجب، فيكون الفرق بين الدينين هو مجرَّد **فرق في ترتيب إدراكنا للطرفين، أي «الواجبات الأخلاقية» و«الأوامر الإلهية»**؛ **والتفريق الثاني** يميّز بين «**الدين الطبيعي**»، باعتباره مُدرَكا بصورة مباشرة لكل واحد، وبين «**الدين العالِم**» باعتباره مدرَكا بواسطة العلم وحده؛ فيرتِّب على هاتين التفرقتين أنه يجوز أن ننظر إلى الدين المنزل كالمسيحية من جهة كونه دينا طبيعيا أو من جهة كونه دينا عالما، فيكون هذا النظر المزدوج إلى الدين قريبا من التفرقة التي أقمناها في الدين المنزل بين صورتيه: الفطرية والوقتية ولو أن ما ضمّنه «كانط» الدينين، كما سيتبيّن الآن، غير ما تتضمنه هاتان الصورتان.

وليس هذا فقط، بل إن «كانط» يحدّد، كذلك، المواقف المتخذة من الدين الطبيعي، فيرى أن «**العقلاني**» هو الذي يدّعي بأن الدين الطبيعي وحده هو الدين الضروري أخلاقيا؛ وهو على نوعين: «**العقلاني**

---

(٢٣) Emmanuel KANT

(٢٤) انظر: KANT: **La religion dans les limites de la raison**, p. 201.

الطبيعاني»، وهو الذي ينكر الوحي الإلهي؛ و«**العقلاني الخالص**»، وهو الذي يسلّم بإمكانية الوحي مع ادعاء أن الدين لا يشترط معرفة الوحي ولا التسليم بوجوده؛ أما الذي يعتقد بأن الوحي ضروري للدين، فيسميه بـ «**ما فوق الطبيعاني**»[٢٥]، بحيث يكون هو الذي يضادّ «العقلاني»؛ ولما اختار «كانط» أن يتخذ الموقف العقلاني الخالص من الدين الطبيعي، فقد جعل منه **دينا عقليا خالصا**، بناء على تصوُّره للأخلاق؛ ويقوم هذا التصور في تقرير أن العقل قادر على أن يوصّل إلى قوانين أخلاقية مطلقة، وأن كل قانون عقلي يكتسب قيمة كلية تُلزم جميع الكائنات العاقلة؛ وهكذا، فإن تخلّقي يقوم في إتياني بأعمال تكون لها قيمة أخلاقية كلية، أي تجعل كل عاقل يريد أن يعمل كما عملت، فضلا عن كوني أريد أن يعمل كل واحد كما عملت؛ لكن هذا التصور العقلاني الخالص للدين الطبيعي ينزع عنه الصورة الفطرية للدين، وبيان ذلك من جانبين أساسيين:

أحدهما، **الازدواج في تصور «العقل»**؛ يتجلى ذلك في أمرين:

أولهما **أن ما لا يُعقل في مجال** عند «كانط» **يبدو معقولا** عنده **في مجال غيره**؛ فقد رسم للعقل حدودا معلومة على مستوى النظر، لكنه لا يعتبرها، متعدّيا لها، على مستوى العمل؛ فإذا كان العقل النظري يُحيل أن نعرف وجود الإله، وبالأوْلى حقيقةَ ذاته، لأنه لا يمكن أن يتجلى في عالم الظواهر، داخلا نطاق التجربة الحسية، فإن العقل العملي يسلِّم بوجود الإله، جاعلا منه **خالقا وحافظا وحاكما**؛ ويعلّل «كانط» هذا التسليم بكون الإنسان يأمل أن يرى أعماله الفاضلة قد خُتِمت بالسعادة فيما يسميه بـ «مملكة الغايات»، ولا ضامن لهذه الخاتمة إلا الإله وحده؛ في حين أن **العقل في الدين الفطري واحد لا ينقسم إلى «نظري مضيّق» و«عملي موسَّع»** كما في هذا الدين العقلي، بل إن نظره في أي شيء لا ينفك عن أفق العمل الذي يفتحه؛ لذلك، تراه لا يجعل الظواهر الخارجية غايته، بل ينظر إليها على أنها آيات أو علامات، طالبا القيم التي تنطوي فيها، والأسبابَ الأخيرة التي من ورائها، بل ينظر في وجوه دلالتها على مسبِّب الأسباب كلها.

---

(٢٥) المقابل الفرنسي: «Supranaturaliste»

والأمر الثاني، **أن من الوحي ما يُعدّ** عند «كانط» **معقولا**؛ لئن كان قد نفى عن الوحي العقل بدليل تشكيكه فيه، فإنه يعود ليثبته له بوجه مخصوص؛ إذ يرى أنه بالإمكان **أن يكون الدين الطبيعي، في ذات الوقت، دينا منزلا**، متى أمكن الناس أن يتوصلوا إليه باستعمال العقل وحده حتى ولو لم يبادروا إلى ذلك جميعا، إذ يكفي أن يقتنع كل واحد منهم بحقيقته، متوسلا بعقله؛ وقد يأتي يوم «يُنسَى فيه كليا، كما يقول، أن مِثْل هذا الوحي الغيبي قد نزل، من غير أن يفقد هذا الدين شيئا من وضوحه ويقينه وتأثيره في النفوس»[٢٦]؛ **أما الوحي، في الصورة الفطرية للدين، فإن الأصل فيه أن لا يعارض العقل، إلا أن يكون عقلا مُنكِرا**؛ ومتى عرفنا أن هذا الإنكار لا يأتي من داخل العقل، وإنما من خارجه لوجود الهوى، وأن همّ الوحي هو، بالأساس، أن يصرف عنه الهوى، حتى يهتدي إلى طريق الحق، تبين أن **الوحي هو الذي علّم الإنسان العقل**، حتى إذا استوى العقل واستغنى، أنكر الوحي وطغى.

والجانب الثاني الذي يجعل التصور العقلاني الخالص للدين الطبيعي ينزع عنه الصورة الفطرية هو **القصور في تصوُّر «التعبد»**؛ ويتجلى ذلك في أمور ثلاثة:

أ. أن «كانط» يرى أن العبادات كالدعاء والصلاة لا تنفع في الصلة بالإله، لأنها لا تغني عن السلوك الأخلاقي، باعثة على الكسل، بل إنها تجاوز حدود العقل، فتوقع المتعبد إما في أوهام خرافية، إذ يظن أنه قد يؤثر في الإرادة الإلهية أو توقعه في أوهام سحرية، إذ يظن أنه قد يصل إلى هذا التأثير من غير واسطة مادية.

ب. أن «كانط» لا يفرق بين الشعائر الحقة التي جاء بها الوحي والشعائر الباطلة التي وضعها الإنسان من عنده ولو أنه يفرق بين «الأصل الطبيعي» و«الفرع التاريخي»[٢٧] من الدين المنزل، متأوّلا الشعائر الأصلية باعتبارها مجرد رموز أو إشارات خارجية تحتها معان أخلاقية هي التي ينبغي حفظها.

---

(٢٦) كانط: المصدر السابق، ص. ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢٧) يسميه «التقنيني» (Statutaire).

ج. أن العبادة الحقيقية عنده هي عبادة غير مرئية، وهي: «عبادة القلوب»؛ وتقوم في القصد إلى إتيان كل الواجبات الأخلاقية التي تُعتبر بمثابة تعليمات إلهية[٢٨]؛ أما التوجه بالأعمال، أصلية كانت أو فرعية، إلى الإله وحده، فهو عبارة عن وثنية صريحة، إذ يقول:

«إذا احتلت الشعيرة التي يُتعبّد بها للإله المكانة الأولى، مستتبعة الفضيلة، تعلّقت بوثن، إذ يُتصوَّر الإله ككائن نأمل أن نرضيه، لا بسلوك أخلاقي صالح في الدنيا، وإنما بعبادته والتزلف إليه؛ وفي هذه الحالة، يصير **الدين عبارة عن عبادة أوثان**»[٢٩].

ولا يخفى ما في هذا التصور للتعبد من أخطاء شنيعة، بل من جهل كبير بالعبادة كممارسة حية؛ إذ غابت عن «كانط» حقائق فطرية غاية في الأهمية هي:

أ. أن التعبد للإله هو الأصل في التخلّق الحق، لأنه يورّث القدرة على تجريد الأفعال من الأغراض والأعواض؛ ومعلوم أن «كانط» جعل من هذه القدرة أساس الإرادة الطيبة وأساس الأعمال الخُلقية؛ فلو قصد الإنسان بعمله غرضا أو طلب به عوضا، لم يَعُد بوسعه تعميمه على البشرية، فيفقد، بالتالي، صفته الأخلاقية؛ وعلى هذا، فإن «كانط»، بإنكاره للتعبد، قد سد الطريق الذي يُوصّله إلى إقامة أخلاقه.

ب. أن عبادة الأخلاق أوْلى بالوثنية من غيرها، ذلك لأنها تعلُّق بما سوى الإله؛ وما كان بهذا الوصف هو شرك لا غبار عليه؛ ومعلوم أن «كانط» يدَّعي أنه لا عبادة إلا العبادة الخُلُقية، فضلا عن كونه أغلق باب الفضل الإلهي فيها؛ فيكون قد أضفى على الأعمال قداسة فوق قداسة الإله، عابدا لها دونه.

ج. أن تَقبُّل الإله للأعمال هو الذي يهبها صلاحها، ذلك لأن العمل لا ينال قيمته الأخلاقية بمجرد اتباع طريقة تحصيله، لأن هذا التحصيل قد تشوبه آفات تخفى على الإنسان، حتى ولو اجتهد أيما اجتهاد في إتيان

---

(٢٨) كانط: المصدر السابق، ص. ٢٥٠.

(٢٩) كانط: المصدر السابق، ص. ٢٤٠ ـ ٢٤١.

عمله على مقتضاه؛ وبذلك، يحتاج إلى الفوز بقبول الإله إياها؛ ومعلوم أن «كانط» يقرر أنه لا يُرضي الإله إلا العمل الخلقي وحده، لكن يبقى أن إدراك هذه الصفة الأخلاقية يتوقف على هذا القبول الإلهي، فلا يتخلّق من الأعمال حقا إلا ما تقبّله.

١ . ٣. التبدل الديني والصيغة الاجتماعية للأنموذج الدهراني؛ وجدَتْ بعض أفكار «كانط» في الأخلاق تطبيقا في مجال التربية مع عالم الاجتماع الفرنسي «إميل دوركهايم»[٣٠]، بعد أن أعاد صوغها في قالب علمي؛ فلقد تعاطت الجمهورية الثالثة الفرنسية إقامة تعليم دهري للأخلاق بهدف الفصل بين الكنيسة والمدرسة، فأقرت تلقين التلاميذ، في المدارس الابتدائية العمومية، ما سمي بـ «**الأخلاق الدهرية**»[٣١]، وسنَّت لذلك قوانين مدرسية محددة[٣٢] ووضعت برامج تعليمية مفصلة في فترة تُوِّجت بصدور قانون الفصل بين الدولة والكنيسة.

وتنافس، في وضع الأفكار التنظيرية والتصورات التطبيقية لتنفيذ هذا القرار الجمهوري، عدد غير قليل من المفكرين والسياسيين ذوي اتجاهات متعارضة بين روحاني ووضعاني وتضامني واشتراكي[٣٣]؛ هذا، فضلا عن الأساتذة الذين استهجن «سارتر» اندفاعهم الفكراني (أي الإيديولوجي) في تعاطيهم مع هذه الأخلاق، قائلا:

> «عندما حاول الأساتذة الفرنسيون، في حدود ١٨٨٠، أن ينشئوا أخلاقا دهرية، فإنهم قالوا ما يشبه هذا: **الإله فرضية غير مجدية ومُكلّفة، فلنلْغِها**؛ لكن، مع ذلك، لكي تكون هناك أخلاق ومجتمع وعالم متمدن، يجب أن تؤخذ بعض القيم بِجِدّ

---

(٣٠) Emile DURKHEIM

(٣١) المقابل الفرنسي: Morale laïque.

(٣٢) منها قانون ٢٨ مارس ١٨٨٢.

(٣٣) نذكر من هؤلاء أشهرَهم، وهم: Ferdinand BUISSON وJules FERRY وLéon BOURGEOIS وJean JAURES

انظر:

Laurence LOEFFEL: **la question du fondement de la morale laïque sous la III République (1870-1914).**

وتُعتبر موجودة وجودا قبليا [...]؛ فلنعمل إذن عملا محدودا من شأنه أن يبين بأن هذه القيم موجودة، مع ذلك، في عالم مثالي، ولو أن الإله غير موجود؛ فنسترجع نفس قيم النزاهة والتقدم وحب الإنسان[٣٤]، **ونكون قد جعلنا من الإله فرضية بالية يَدبُّ إليها الفناء، ومن ذاتها»**[٣٥].

وأدّى هذا التضارب في التوجهات الفكرية والاعتبارات السياسية إلى حدوث تعثُّرات في تعليم هذه الأخلاق الجمهورية؛ وفي سياق هذا التعثر التربوي، أخذ «دوركهايم» على نفسه أن يسهم في بناء الأخلاق الجديدة على أسس علمية تُخرجها من الأزمة البيداغوجية التي دخلت فيها، فكان بحق أحد أعلام الدنيانية التي ميّزت فترة الجمهورية الثالثة.

يعرِّف «دوركهايم» «الأخلاق الدهرية» أو «التربية الدهرية» بكونها التربية التي **«تأبى أن تقتبس المبادئ التي تنبني عليها الأديان المنزلة، فلا تعتمد إلا على الأفكار والمشاعر والممارسات التي تتّبع العقل وحده، أو، في كلمة واحدة، هي التربية العقلانية الخالصة»**[٣٦]؛ ويرى أن تدهير ـ أو دهرنة ـ التربية لم يختص بالفترة الحديثة، بل بدأ منذ قرون بعيدة، حينما أخذت العناية بـ «الواجبات نحو الإنسان» تتزايد وتحل مَحل الاشتغال بـ «الواجبات نحو الإله»؛ ويعتقد أن الدين المسيحي ساهم أكثر من غيره في التعجيل بهذا التحول، لأنه دعا إلى أن **واجب الإنسان الأساسي نحو الإله إنما هو أداء واجباته نحو أخيه الإنسان**؛ وقد زاد هذا التحول درجة مع الصيغة «البروتستانتية» لهذا الدين، إذ قلَّت معها الأعمال الموظفة لعبادة الإله، واستقر الاستدلال على وجوده بوظائفه الأخلاقية[٣٧].

غير أن ما يستحق التأمل بهذا الصدد هو أن «دوركهايم» ينبه إلى أن صلة الأخلاق بالدين بلغت نهاية التمازج والتداخل، بحيث يوجد في

---

(٣٤) آثرنا أن نستعمل في هذا السياق عبارة «حب الإنسان» كمقابل لـ«Humanisme»

(٣٥) انظر:

SARTRE: **Existentialisme est un humanisme**, Gallimard, pp. 37-38.

(٣٦) انظر:

DURKHEIM, Emile: **L'éducation morale**, p. 3.

(٣٧) نفس المصدر، ص. ٦.

الديني شيء من الأخلاقي كما يوجد في الأخلاقي شيء من الديني، بل إن «**الأخلاق**، على حد تعبيره، **لن تعود الأخلاق لو أنها تخلو من الديني**»[٣٨]، **فالديني ملازم للأخلاقي ملازمة الأخلاقي لنفسه**؛ لذلك، كان لا بد أن يشتركا في صفة «**التقديس**»؛ والمقدَّس، بحسب «دوركهايم»، هو الشيء الذي يثير فينا الخشية التي تُبعد بقدر ما يثير فينا المحبة التي تقرِّب؛ ولما كانت الأخلاق عنده مقدسة تقديس الدين، جاز أن نعتبر الأخلاق الدهرية التي يريد أن يقيمها بمنزلة «**دين أخلاقي**».

بل يذهب «دوركهايم» إلى أبعد من ذلك، فيقرر أنه ليس بمقدورنا أن نجرّد الأخلاق كليا من صفتها الدينية، وإلا قطعناها عن نفسها قطعا؛ فلا يفيدنا إذن أن نفصل بين الأخلاقي والديني فصلا خارجيا، كأن نسحب من الأخلاق كل ما يبدو لنا في الظاهر ذا صبغة دينية، لأن هذا السحب الخارجي قد يجعلنا نخرج منها عناصر أخلاقية صريحة، فنقع في إفقار الأخلاق بدل أن نحررها؛ ولا يسعنا، إذ ذاك، إلا أن نستخرج من صلب الدين نفسه معاني دقيقة ودفينة لطالما توسَّلَت بها الأفكار الأخلاقية، وأن نجتهد في أن نضع لها بدائل عقلية في سياق بنائنا لأخلاق دهرية، مجتنبين، بذلك، آفتين: آفة إنكار وجود الديني في الأخلاق التي وقع فيها النفعيون، وآفة رفع الخاصية الدينية إلى رتبة الموجود المتعالي التي وقع فيها اللاهوتيون[٣٩].

ثم إن «دوركهايم» لا يعتقد أن «الأخلاق الدينية» يمكن أن تتبدل، لأنها تُعتبَر صادرة عن الإله الذي هو مطابق لذاته (أي هو هو) وثابت لا يتغير، وكلُّ ما يصدر عنه يشاركه في هذا التطابق والثبات؛ وفي هذا الشأن يقول: «إن الأخلاق الدينية هي، اضطرارا، تقليدية لا تتجدد، وليس من شك في أنها كانت دائما بهذا الوصف»[٤٠]؛ وفي مقابل ذلك، نجد

---

(٣٨) انظر:

DURKHEIM, Emile: **Détermination du fait moral**, p. 27.

< http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html >.

(٣٩) انظر:

DURKHEIM, Emile: **L'éducation morale**, p. 7.

(٤٠) انظر:

DURKHEIM, Emile: Textes. 2. **Religion, morale, anomie**, pp. 355-368.

«الأخلاق الاجتماعية»، وهي، عنده، أخلاق تتغير بتغير المجتمعات، بحيث «ليس هناك، على حد قوله، أخلاق واحدة، وإنما أخلاق متعددة»[٤١]، لأنها أساس حياة الشعوب، وبيّنٌ أن أساليب حياتها ليست واحدة؛ ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن أخلاق المجتمع الواحد تتقلب في أطوار تختلف باختلاف متطلبات الزمن[٤٢].

وبهذا الصدد، نبدي الملاحظات التالية:

أ. أن القول بثبات الأخلاق الدينية لثبات الإله يُشعر بأن الأخلاق الدينية لا تشكِّل أخلاقا اجتماعية حقيقية ولو أن «دوركهايم» يصل، في مواضع أخرى، بين الديني والاجتماعي وصلا قويا[٤٣]؛ والحال أنه إذا صح أن الأخلاق الاجتماعية تتغير، صح معه أيضا أن الأخلاق الدينية، على خلاف ما يزعم «دوركهايم»، هي الأخرى، متغيرة، بل ربما كانت الصفة الاجتماعية في هذه الأخلاق أظهر منها في غيرها، حتى ولو كان تغيُّرها أقل ظهورا؛ والشاهد على ذلك تعدُّد الشرائع والمناهج المنزلة وتعاقبها ونسخ بعضها لبعض وتواصل تأثيرها في المجتمعات على اختلاف فيما بينها؛ ثم إن هذا القول ينبني على مسلمة باطلة، وهي أن الثابت لا يولّد إلا الثابت؛ وليس الأمر كذلك، فقد يتولد منه المتغير كما يتولد الثابت، كما أنه يصح في حق الإله أن يتفرد بالثبات والبقاء، بينما كل ما عداه من الآثار الموجودة يتغير ويفنى.

ب. أن القول بتغير الأخلاق بحسب النماذج الاجتماعية يُشعِر بتفوق الأخلاق المتغيرة على الأخلاق الثابتة؛ والحال أنه لما كانت الأخلاق هي مجال الواجبات والقيم كانت أَوْلى بالثبات منه بالتغير، لأن الواجب أو القيمة تجعل الإنسان يرتقي عن واقعه؛ وهذا الارتقاء لا يحقق له مزيدا من

---

(٤١) انظر:

DURKHEIM, Emile: «Débat sur le fondement religieux ou laïque à donner à la morale», **Les cahiers psychologie politique**, numéro 7, Juillet 2005.

(٤٢) يبدو أن «دوركهايم» بهذا الرأي يخالف أغلب توجهات الدهرانيين؛ إذ يعتقد هؤلاء أن هناك حقائق أخلاقية ثابتة أو خالدة وهي التي ينبغي أن تشكل أساس «الأخلاق الدهرية».

(٤٣) انظر:

Emile DURKHEIM: **Les formes élémentaires de la vie religieuse.**

التخلق إلا متى أقام في الرتبة التي ارتقى إليها، وهذه الإقامة تقضي بثباته على القيمة التي ارتقى بها؛ أضف إلى ذلك أن الثابت على نوعين: **الثابت المجرَّد**، وهو الذي ينفصل عن المتغير كليا كانفصال المثال عن الواقع؛ **والثابت المتجلي**، وهو الذي لا ينفصل عن المتغير، وإنما يتوسط به في وجوده توسُّط الروح بالجسد؛ والثابت الأخلاقي هو من جنس الثابت المتجلي، فلا يفضله المتغير الأخلاقي من جهة اتصاله بالواقع الاجتماعي، لأنه، هو الآخر، متصل به، بل قد يفوقه في قوة هذا الاتصال من جهة كونه أقدر منه على توجيه هذا الواقع وإصلاح مساره.

ج. أن القول بتقلّب الأخلاق في المجتمع الواحد يُشعر بأن صورتها الأولى لا تمتاز على غيرها كما تمتاز الصورة الفطرية على الصورة الوقتية للدين؛ والحقيقة أن الصورة الأولى ربما تضمَّنت خصالا منتجة وقيما مبدعة جوهرية توالى عليها الزمن، فأخرج الخصال عن إنتاجيتها والقيم عن إبداعيتها؛ ومن ثَم، فإن التغيُّر الذي لحق الأخلاق الدينية في شكل تدهير لها لا يدل، بالضرورة، على مزيد الإنتاجية الخُلقية والإبداعية المعنوية، بل قد يدل على النقص فيهما، مع العلم بأن الإنتاجية الخُلُقية لا تقاس بالإنتاجية الخَلْقية، ولا الإبداعية المعنوية تقاس بالإبداعية المادية.

١ . ٤ . التبدل الديني والصيغة الناسوتية للأنموذج الدهراني؛ يسعى الفيلسوف الفرنسي المعاصر «لوك فِيري»[٤٤] إلى أن يضع أسس «ناسوتية جديدة»[٤٥] ترفع التحديات الأخلاقية والروحانية الحالية سماها بـ «**الناسوتية الثانية**»، تمييزا لها عن «الناسوتية الأولى» التي نشأت مع النهضة الأوروبية ورَسخت مع فلاسفة الأنوار، ثم ازدادت رسوخا منذ الثورة الفرسية بفضل إقرارها بحقوق الإنسان إلى أن جاء عهد التفكيكيات التي هدمت كثيرا من المثل التي انبنت عليها هذه الناسوتية الأولى، إذ أضحت هذه المثل بمثابة أوثان تقطعها عن الواقع.

يقيم «فيري» تفرقة بين «**الديني الفلسفي**» (أو «**الدين الروحاني**»)

---

(٤٤) Luc FERRY

(٤٥) نصطلح على ترجمة اللفظ الأجنبي: «Humanism» بـ «الناسوتية» بَدَل «النزعة الإنسانية» أو «الإنسانوية»، لإبراز التقابل الموجود بين «الناسوت» و«اللاهوت» والذي يفيده المصطلح الأجنبي ضمنا.

و«**الديني التاريخي**»؛ أما الديني الفلسفي، فهو الدين باعتباره استعدادا «ماورائيا» (أو «ميتافيرقيا») ملازما للإنسانية لا ينفك عنه، وحافظا للصلة القائمة بين المتناهي واللامتناهي لا يقطعها؛ وأما الديني التاريخي، فهو الدين بوصفه تنظيما اجتماعيا وسياسيا مرتبطا بلحظة تاريخية مخصوصة، تنظيما يتميز بقانون يتسلَّط من خارج على إرادة الإنسان، ولا تزال آثاره تضمحل، حتى يغدو ماضيا لا يعود[٤٦]؛ ويرجع هذا الاضمحلال إلى ما أطلق «فيري» عليه اسم «**تأنيس الإلهي**»؛ والمراد به أن فعل التدهير ـ أو الدهرنة ـ لا يلبث أن ينفذ إلى الدين، فيُخرج، على التدريج، كل ما هو إلهي فيه إلى ما هو إنساني، جاعلا ما كان واردا على الذات من خارجها بإرادة غيرها صادرا من داخلها عن قرار من إرادتها؛ ويرى «فيري» أن المسيحية أسهمت في هذا التأنيس للإلهي بما لم تسهم به الأديان المنزَلة الأخرى، مذكِّرا بأقوال وأفعال منقولة عن المسيح عليه السلام مثل تمييزه بين عالم قيصر وعالم الإله، واعتماده على روح النص، لا على حرفه، وكذا إحالته على باطن الإنسان في واقعة الزنا المعلومة[٤٧].

ويؤكد «فيري» أن الفكر الفلسفي، بدوره، ساهم بقوة في إقامة هذه الدهرنة؛ فقد ظل يجتهد في نقل المعاني «الميتافريقية» والقيم الأخلاقية التي تضمنتها الأديان إلى لغة العقل، قائلا: «**يمكن تعريف الفلسفة الغربية الحديثة بكونها محاولة لإعادة ترجمة مفاهيم الدين المسيحي الكبرى في خطاب دهري**»، ومستشهدا على ذلك بالقيم التي تضمنها «إعلان حقوق الإنسان»؛ فهذا «**الإعلان**، على حد تعبيره، **ليس، في أكثر الأحيان، شيئا آخر سوى المسيحية مُدهرَنة ومعقلنة**»[٤٨]؛ ونورد على التبدل الديني كما يراه «فيري» الملاحظات التالية:

أ. أن الديني الفلسفي ليس هو الصورة الفطرية للدين المنزل؛ وبيان ذلك من وجهين: **أحدهما** أن الديني الفلسفي هو مجموعة من القيم

---

(٤٦) انظر:

Luc Ferry et Marcel Gauchet: **Le religieux après la religion**, pp. 22-30.

(٤٧) انظر:

Luc FERRY: **La révolution de l'amour, pour une spiritualité laïque**, pp.188-189.

(٤٨) Ferry و Marcel المصدر السابق، ص. ٣٢.

الأخلاقية الكلية التي يُحصِّل العقل اليقين بأنها تنفع الإنسانية جمعاء، في حين أن الصورة الفطرية للدين هي عبارة عن قيم أخلاقية تتأسس على معان إيمانية وتتجسَّد في أعمال تعبُّدية، بحيث لا يمكن فصلها عن التعبد ولا، بالأحْرى، عن الإيمان؛ **والوجه الثاني** أن الديني الفلسفي لم يأت بقيمه الأخلاقية من عنده، ولا أبدعها من عدم، وإنما أخذها من الدين، ثم قام بتدهيرها أو تأنيسها، بينما الدين، في صورته الفطرية، نزل بهذه القيم من غير سابق علم بها، فعلّمها للناس، وبالأولى، من غير سابق عمل بها، فزكاهم بها؛ وشتان بين ديني يأخذ ويتستّر على كل ما أخذ، ودين يعطي ويفيد بكل ما أعطى.

ب. أن الديني التاريخي أشبَهَ الصورة الوقتية للدين المنزل من وجوه واختلف عنها من وجوه.

فمن وجوه الشبه بينهما أن التأثير التراكمي للزمن يفعل فعله في أحدهما كما يفعله في الآخر؛ وأيضا أن الحرفية التي تطغى على مقاربة النصوص في الأول تضاهي الجمود على ظاهر الأعمال الذي يعتري الثانية؛ وأخيرا أن التدهير الذي يدخل على الأول يعادل النسيان الذي يعرض للثانية.

أما وجوه الاختلاف بينهما، فمنها أن **الانتقال من الديني التاريخي إلى الديني الفلسفي** ليس انتقالا يَحصُل من داخل الدين، **وإنما من خارجه،** لأن الإرادة التي توجد من ورائه هي إرادة الخروج من الدين، فيقع إنكار الدين، وإلا فلا أقل من العزوف عنه، بينما **الانتقال من الصورة الوقتية للدين المنزل إلى صورته الفطرية** ليس انتقالا يحصل من خارج الدين، **وإنما من داخله،** لأن الإرادة التي توجد من ورائه هي، على العكس من ذلك، إرادة الدخول في الدين، فتقع المجاهدة في الدين، وإلا فلا أقل من الاجتهاد فيه؛ ومنها أيضا أن ظاهر النصوص في الديني الفلسفي يمكن تجاوزه، إذ يكفي اعتبار مضامينها، لا عبارات، وإنما إشارات، لا رسوما، وإنما رموزا، فينفتح باب التأويل على مصراعيه، في حين أن ظاهر الأعمال في الصورة الوقتية للدين المنزل لا يمكن تجاوزه إلا ما ثبتت مخالفته لظاهر النصوص الأصلية، لأن ما صح من هذه الأعمال هو جزء لا يتجزأ من صورة هذا الدين الفطرية.

ج. أن «تدهير الدين» هنا أو، بعبارة «فيري»، «**تأنيس الإلهي**» يقوم في **حفظ معانيه الوجدانية جزئيا، وإلغاء مبانيه الشعائرية كليا**، نظرا لأن هذه المباني تُعدُّ أصلا طقوسا لا دليل عليها من العقل؛ وحتى إذا بدا أن ظاهر بعضها يحتمل نوعا من العقلنة، فإن طبيعة مصدرها تجعلها تعارض العقل، لأن الفرد لم يتوصل إليها بنفسه بواسطة أسباب وقف عليها، مقتنعا بها، وإنما فُرِضت عليه من لدن سلطة خارجية، إن وحيا منزلا أو سيدا كهنوتيا(٤٩)؛ وحتى هذه المعاني الوجدانية الجزئية لا يُحفَظ منها إلا ما قرَّر العقل أنها تتعلق بمصالح الأفراد في تعامل بعضهم مع بعض؛ ولو قُدِّر أن ظهرت لهذه المعاني امتدادت تتعدى المعاملات البشرية، فينبغي إتمام تدهيرها بردها إلى هذه المعاني الأصلية وحصرها فيها؛ ولا يخفى ما في هذا التدهير من ابتسار مع تنكير، لا داعي للخوض فيهما، وحسبك أن فيهما ظلما صريحا للدين.

بعد أن فرغنا من بيان كيف تعاملت كل صيغة من صيغ الأنموذج الدهراني مع التبدل الديني، طبقا لمقتضى المسلمة النقدية الأولى، ننتقل الآن إلى بيان تعاملها مع التخلق المزدوج، طبقا لمقتضى المسلمة النقدية الثانية.

٢. مسلمة التخلق المزدوج وصيغ الأنموذج الدهراني

٢. ١. التخلق المزدوج والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني؛ يرى «روسو» أن القانون الإلهي الذي يتضمنه الدين الطبيعي قانون أخلاقي صريح، وأنه مبثوث بثا في القلب؛ ويرى أن ضمير الإنسان هو الذي يُرشده إلى هذا القانون، متمتعا بعصمة لا يتمتع بها العقل؛ فقد يخطئ العقل، لكن الضمير لا يُخطئ؛ وهذا يعني أن «روسو» يقرن الدين الطبيعي **بأخلاق الباطن**؛ فأشبَهَ، من هذه الجهة، الصورة الفطرية للدين المنزل، لاسيما وأنه يجعل الإيمان أساس الفضائل، إلا أنه يظل إيمانا منقوصا، إذ لا يؤمن «روسو» بِمَلَك مُكْرَم، ولا نبي مرسل، ولا كتاب مُنزل؛ ولا ينفعه أن يميّز وضعَه الإيماني عن وضع عصرييه، من أمثال «ديدرو»، بأن ينسب

---

(٤٩) انظر:

Luc FERRY: **l'homme-Dieu ou le sens de la vie**, p. 44-48.

نفسه إلى «المذهب الرباني»[٥٠] بَدل «المذهب الإلهي»[٥١] الذي يفضي إلى الإلحاد، **لأن شكه في الوحي هو في حكم إنكاره**؛ وقد أقرَّ هو نفسه بذلك حين قال على لسان مخاطَبه:

«إن المشاعر التي أتيتم على عرضها عليَّ يبدو جانبها الذي تُقرُّون بجهله أكثر جدة من جانبها الذي تدَّعون اعتقاده؛ إني أرى أن هذا يكاد أن يكون المذهب الرباني أو الدين الطبيعي الذي يفتعل المسيحيون عدم تمييزه عن الإلحاد أو الزندقة، وهي المذهب الذي يضاده مباشرة»[٥٢].

كما يذهب «روسو» إلى أن الدين العمومي هو نتاج المؤسسات البشرية التي طغت على الواجبات الدينية الحقيقية، وهي، أصلا، **واجبات أخلاقية**؛ وفي هذا الطغيان دلالة على أن **التراكم المؤسسي يجعل أخلاق الظاهر مقدَّمة على غيرها**؛ ومن هنا، أشبَهَ هذا الدينُ الذي يسميه «روسو» أيضا «**دين الآباء**» الصورة الوقتية للدين المنزل، غير أن هناك فرقا جوهريا بينهما، وهو أن وجود الدين العمومي، بحسب «روسو»، يوجب التسليم به، بل يوجب اتباعه، خاصة إذا كان دينَ الآباء، في حين أن وجود الصورة الوقتية للدين المنزل توجب عدم التسليم بها والعمل على تغييرها، حتى يعود الدين المنزل إلى صورته الفطرية.

٢. ٢. التخلق المزدوج والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني؛ يَعتبر «كانط» أن العلاقة الوحيدة التي تربط الإنسان بالإله إنما هي العلاقة الأخلاقية ليس إلا؛ وبهذا الصدد، يضع قاعدة تقرر أنه «إذا استثنينا السلوك الحسن، فإن كل ما يعتقد الإنسان أنه يُمْكِن عملُه من أجل إرضاء الإله هو مجرد جنون ديني خالص وتعبُّد للإله فاسد»[٥٣]؛ وعلى هذا الأساس، يفرّق بين صنفين من الأخلاق: «الأخلاق الداخلية» و«الأخلاق الخارجية».

---

(٥٠) المقابل الفرنسي: «Théisme».

(٥١) المقابل الفرنسي: «Déisme»، انظر:

Jacqueline LAGREE: **La religion naturelle**, p. 63.

(٥٢) روسو، المصدر السابق، ص. ٩٦.

(٥٣) كانط، المصدر السابق، ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

أما **الأخلاق الداخلية**، فهي أخلاق ضرورية يورّثها الدين الطبيعي؛ وتقتضي أن يُحصّل الإنسان قصدا أخلاقيا خالصا للقيام بواجبه، متجرّدا من كل باعث خاص، كما تقتضي أن يسلك وفق قوانين كلية يُمليها عليه عقله، متمتعا بحريته ومحترما لحرية غيره؛ ويضرب لنا «كانط» مثالا على هذه الأخلاق بسيرة المسيح عليه السلام، إذ كان يأتي بمختلف تصرفاته، حبا في العمل الصالح، لا رغبة في الثواب ولا هربا من العقاب، فضلا عن أنه كان لا يفتأ يدعو الناس إلى ترك الطقوس الخارجية لليهود، والاشتغال بمجاهدة نفوسهم، حتى تصلح أحوالهم وتستقيم سلوكاتهم، ناصحا لهم بالدخول من «الباب الضيق»، لا من الباب الواسع الذي يلجه الكسالى والمترسّمون.

وأما **الأخلاق الخارجية**، فهي أخلاق عارضة يورّثها الدين التاريخي؛ وتتمثل في أفعال وتصرفات بُنيت على أوامر مقننة وقواعد عقدية وتقاليد سلوكية استحدثها أرباب الكنيسة وفرضوها على أتباعهم، ترسيخا لنفوذهم وقضاء لمصالحهم، أو قل، باختصار، بنيت على «رسوم مقرَّرة»؛ وهي لا تُلزم الإنسان إلا في ظاهره؛ إذ ينبغي أن يكون هذا الظاهر موافقا لها، حتى ولو لم تلامس باطنه، فضلا عن أن يتحقق بها.

ولم يكتف «كانط» بذكر هذين الصنفين من الأخلاق، بل تعرَّض في غير موضع إلى علاقة أحدهما بالآخر، داعيا إلى نقد الأوامر التاريخية التي تفرَّعت عنها الأخلاق الخارجية، حتى لا تؤدي إلى الطاعة العمياء والتبعية الخارجية، اعتقادا بأنها أوامر إلهية، وأيضا محذّرا من التعصب الإيماني والتوجه الوثوقي اللذين يقفان في طريق هذا النقد الذي يضمن التنوير الحقيقي؛ ثُم إنه يُحدّد شروط قبول الخُلق التاريخي، فيقرر أن القانون الأخلاقي معرفة داخلية يقينية تفضي إلى إدراك فكرة الإله كمشرع أخلاقي، وأن هذه الفكرة تفضي بدورها إلى إيمان ديني خالص، أي إلى خلق داخلي، وهذا الإيمان أو الخلق المبني على القانون الأخلاقي هو الذي ينبغي اتخاذه معيارا تأويليا يُعرض عليه الإيمان التاريخي أو الخُلق الخارجي، حتى إذا تبيَّنت موافقته لمقتضاه، أُخذ به أخذا حرّا، ومُنحَ قيمة أخلاقية خالصة[٥٤]؛ وفي هذا كله، يبدو أن موقف «كانط» يتفق مع ما

(٥٤) كانط، المصدر السابق، ٢٣٨.

قررناه مجملا في مسلَّمة التخلق، إلا في مسألة أساسية، وهي «تقديم المعرفة الخُلقية على الاعتقاد الديني»؛ وهذا غير مُسلَّم من وجهين:

أ. أن هذا التقديم يوقع «كانط» في **شبهة التناقض**؛ إذ أنه يخالف مقتضى نظرية الواجب التي اعتمدها؛ فهذه النظرية تقوم، أساسا، على مبدإ «التجرد المطلق من الأغراض»؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن هذا المبدأ أجلُّ وأشقُّ خُلُق لو استطاع الإنسان أن يأتي به على مقتضاه، لكان أشبه بِمَلك معصوم منه بإنسان خطاء؛ والشاهد على ذلك **إقرار «كانط» نفسه بأننا لا نستطيع أن نعرف هل قام الإنسان بعمل أخلاقي منذ أن وُجد العالم**؛ فإذا كان الأمر كذلك، فلا سبيل إلى التحقق بهذا التجرد والهمةُ محصورة في نطاق التعلقات النسبية، بل لا بد لها أن ترقى إلى **التعلق بالمطلق** في كمال غناه، حتى تستطيع أن تقطع عن نفسها كل التعلقات بسواه؛ وعلى هذا، فمن يقول بالتجرد من الأغراض، ولا يقول بالتعلق بالمطلق شأنُه شأن من يُثبت المشروط وينفي شرطه.

ب. أن **تخلُّق المؤمن مقدَّم على إيمان المتخلق**؛ ذلك أن تَخلُّق المؤمن يقتضي أن يأتي كلُّ خُلُق من أخلاقه ثمرةً لإيمانه؛ ومعلوم أن الإيمان قيمة اعتقادية عليا موصولة بالأفق الروحي، فيكون بناء الخُلُق على الإيمان عبارة عن بناء يُقام على الذي هو أعلى، فيزداد الخُلُق ارتقاء؛ بينما إيمان المتخلق يقتضي أن يأتي إيمانه ثمرةً لأخلاقه؛ ومعلوم أن الخُلق هو، أيضا، مقترن بقيمة سلوكية عليا، لكنه يبقى مغروزا في السياق الدنيوي، فيكون بناء الإيمان على الخُلق عبارة عن بناء يُقام على الذي هو أدنى، فينخرط الإيمان في هذا السياق المادي، نازلا عن رتبته؛ وعلى هذا، **فالأصل في تَخلُّق المؤمن أن يرتقي بأخلاقه إلى الأفق الروحي، بينما الأصل في إيمان المتخلق أن ينزل بإيمانه إلى السياق المادي**؛ وبَيِّن أن الارتقاء بالروح مقدَّم على النزول إلى المادي.

٢. ٣. التخلق المزدوج والصيغة الاجتماعية للأنموذج الدهراني؛ تقوم الأخلاق عند «دوركهايم» على أركان ثلاثة، أحدها، **روح الانضباط**، وتورّثها للفرد جملة من القواعد التي تنظّم سلوكه وتسيطر عليه؛ والثاني، **التعلق بالجماعة**، وينزل منزلة المقصد الأعلى الذي يتجه الفرد إلى

تحقيقه، وهو المصلحة الجماعية، سواء تعلقت بالأسرة أو الوطن أو الإنسانية؛ والثالث، **استقلال الإرادة**، ويُحصّلها الفرد بفضل علمه بالقواعد الأخلاقية التي يَتّبعها، طبيعةً وأسبابا وظروفا.

ولا تنحصر الأخلاق في الإلزامات المجرَّدة، بل إن **الإلزامات الأخلاقية تزدوج بالخيرات أو الطيبات**؛ وبهذا الصدد، يقول «دوركهايم»:

> «إن الواجب لا يستنفذ مفهوم الخلُق، إذ يستحيل أن نأتي عملا لمجرَّد أنه مأمور به، بِغض النظر عن مضمونه؛ وحتى يمكننا أن نأتيه، ينبغي أن يَهُمّ، بقدر ما، إحساسنا، وأن يتجلى لنا، بوجه ما، كشيء مرغوب فيه؛ فالإلزام أو الواجب لا يُعبّر إلا على وجه واحد من وجوه الخُلُق، وهو وجه مجرّد؛ **فالمرغوبية** هي صفة أخرى لا تقل أصالة عن الصفة الأولى»(٥٥).

إلا أن هذه الرغبة التي يزدوج بها الواجب ليست، بحسب «دوركهايم»، كسائر الرغبات، نظرا لأنها تتطلب منا أن **نبذل جهدا في تحصيلها**، وهذا الجهد المبذول يجعلنا نشعر بأننا نعلو على وجودنا الطبيعي(٥٦)؛ وبهذا الصدد، لا بد أن نلاحظ ما يلي:

أ. أن **الأخلاق الدهرية أخلاق خارجية**؛ لا يُفرِّق «دوركهايم» بين الصورة الفطرية للدين وصورته الوقتية، ذلك أن الدين في أصليته عنده كالدين في تاريخيته؛ والتغيرُ الذي قد يصيب الدين على مرّ الزمن، حتى ولو أخرجه إلى دينية أضيق نطاقا، فإنه لا يُخرجه عن الصفات الجوهرية التي هي له من حيث هو دين(٥٧)؛ وقد ذكرنا أن الدين، في صورته الفطرية، هو الذي يمد الإنسان بالأخلاق الداخلية، بينما الدين، في صورته الوقتية، يمده بالأخلاق الخارجية؛ وعلى هذا، يمكن القول بأن

---

(٥٥) انظر:

François-A. ISAMBERT: «DURKHEIM: une science de la morale pour une morale laïque», **Archives de sciences sociales des religions**, 1990, 69, Janvier-Mars, p. 135.

(٥٦) انظر:

DURKHEIM, Emile: **Détermination du fait moral**, p.11.

(٥٧) انظر:

DURKHEIM: **Les formes élémentaires de la vie religieuse**.

«دوركهايم» ينظر إلى الأخلاق على أنها نموذج سلوكي واحد لا يفرّق بين ظاهرها وباطنها؛ لكن، من جهة أخرى، نعلم أن «دوركهايم» يريد أن يُحدث تجديدا عميقا في العلوم الإنسانية، جاعلا من هذا التجديد المهمة التي يتولاها «علم الاجتماع»؛ وحينئذ، لم يكن له بُدّ من أن ينظر إلى الأخلاق عموما وإلى الواجبات خصوصا على أنها **وقائع اجتماعية موضوعية**؛ ومِثْل هذه الوقائع لا تكون إلا أمورا خارجية، وإلا فلا أقل من أنها تُعامل على أنها كذلك؛ فيلزم أن النموذج السلوكي الذي يأخذ به «دوركهايم» هو **نموذج الأخلاق الخارجية**.

ب. أن **الأخلاق الدهرية تجعل الداخل تابعا للخارج**؛ لو تأملنا قليلا في أركان الأخلاق التي وضعها «دوركهايم»، لَتكشَّف لنا أنها لا تنزل نفس الرتبة، إذ يبدو أن الركنين الأولين، أي «روح الانضباط» و«التعلق بالجماعة»، منوطان بالوجود الخارجي، إذ أن سلطة القاعدة الأخلاقية تأتي من كونها مفروضة من الخارج وقاهرة لمشيئة الفرد، في حين أن «استقلال الإرادة» منوط بالوجود الداخلي، إذ أن **الشعور بقهر القاعدة الأخلاقية لا يزول إلا بتحصيل العلم بأسبابها**؛ وليس هذا فقط، بل أيضا إن الإلزام الخارجي الذي يقرره الركنان الأولان حاصل لحينه، بينما الحرية الداخلية التي يقررها الركن الثالث حاصلة في المستقبل، لأن العلم بأسباب الأوامر الأخلاقية كلها غيرُ متيسرّ الآن[٥٨]؛ ولما كان استقلال الإرادة غير متوفر للفرد في الحاضر لعدم حصول هذا العلم له، وجب أن تكون الأخلاق التي يُحصّلها داخل جماعته أخلاقا خارجية، لا داخلية.

ج. أن **الأخلاق الدهرية تُلبس الداخل لباس الخارج**؛ ليس من شك أن «دوركهايم» تأثّر في تحديده لأركان أخلاقه بنظرية «كانط»، وأنه اقتبس منه مفهوم «استقلال الإرادة»، غير أنه نزع عنه لباسه الفلسفي الأصلي وألبسه لباسا علميا؛ وإذا عدنا إلى الأصل الفلسفي لهذا المفهوم، وجدنا أن «كانط» يُرجع سبب هذا الاستقلال في الإرادة إلى كون تَخلُّق الإنسان يُنسب، لا إلى «عالم الظواهر» الذي تدركه حواسه، وإنما إلى «عالم

---

(٥٨) انظر:

Durkheim, Emile: **L'éducation morale**, p. 97-100.

الأشياء في ذاتها»[٥٩]، وهو عالم يستقل عن قوانين الطبيعة ويعلو على التجربة الحسية؛ أما اللباس العلمي الذي كساه «دوركهايم» لهذا المفهوم، فهو **أن استقلال الإرادة يُنال بنيل العلم بالأسباب التي تؤثر في القواعد الأخلاقية، لأن الإرادة تغدو، إذ ذاك، متعلقة بما هو عقلي صريح، وتعلّقُها هذا هو عين استقلالها**؛ ومعلوم أن هذا اللباس، على ما يتصوره «دوركهايم»، عبارة عن لباس خارجي، فيلزم أنه قد نقل هذه الإرادة من صيغتها الداخلية إلى صيغة خارجية صريحة.

٢ . ٤ . التخلق المزدوج والصيغة الناسوتية للأنموذج الدهراني؛ يفرّق «فيري» بين نوعين اثنين من الأخلاق؛ أحدهما يسميه «**مورال**»[٦٠]؛ والمقصود به «**أخلاق الواجب**»، وتأتي بصيغة الأوامر التي تتخذ في الغالب صورة سالبة، أي تكون عبارة عن «نواهٍ»[٦١]؛ وتتعلق هذه الأوامر، سالبة كانت أو موجبة، أصلا باحترام حقوق الآخرين، وتتسع لتشمل كل ما فيه طلب الخير لهم؛ والنوع الثاني يسميه «**إيتيك**»[٦٢]؛ والمراد به «**أخلاق الخلاص**»، وتتعلق بالمصير الأخير لحياة الإنسان وبالمسائل الوجودية التي تواجهه مثل «الشيخوخة» و«الموت» و«الألم» و«المرض» و«السأم» و«فقد الأحبة» وما شابه ذلك من «نوائب الدهر»؛ ويقول «فيرى» بأنها تجيب عن السؤال: «ما الذي يُسمَح لي بأن آمُله؟»؛ ويَستدل على استقلال هذا النوع من الأخلاق بكون الفرد مهما أدى واجباته إزاء الآخرين، بل مهما أحسن هذا الأداء، فلن يدفع عن نفسه هذه النوائب؛ لهذا، يقوم بإدراجه في باب «الروحانيات»، كاشفا عن عزمه في إقامة «**روحانيات دهرية**».

ويجعل «فيري» الأصل في الأخلاق والقيم التي تأخذ بها «الناسوتية الثانية»، سواء تعلقت بالواجب أو بالخلاص، هو ما يسميه بـ «**التعالي المقارِن**» (بكسر الراء) أو «**التعالي الأفقي**» في مقابل «التعالي المفارِق» أو «التعالي العمودي»؛ وتوضيح ذلك هو أن قيم الحق والعدل والخير

---

(٥٩) يُطلق «كانط» على الشيء في ذاته اسم «النومِن» (Nouméne).

(٦٠) «Morale»

(٦١) انظر:

André COMTE-SPONVILLE et Luc FERRY: **La sagesse des modernes, p. 222.**

(٦٢) «Ethique»

والجمال، على سبيل المثال، ليست معاني يبتكرها الإنسان من عنده، وإنما معاني يكتشفها كشيء موهوب من خارج؛ **إلا أن اكتشافه لها لا يعني أنه يتلقاها من ذات خارجية، مادية أو روحانية، وإنما أنه يظفر بها في داخل نفسه، بحيث لا يكون تعالي هذه القيم أبدا مفارقا لشعوره، وإنما مقارِنا له على الدوام**؛ وعليه، فإن التعالي المقارِن لا يجعل من القيم مُثلا مُنزلة من السماء أشبه بالأوثان المعبودة، وإنما معاني نبتت من الأرض واستوعبتها التجربة الحية للإنسان[٦٣].

كما أن هذا **التعالي الخاص لا يتقدم على القيم كما لو كان يُشكل أُسّا لها، وإنما يتأخر عنها بوصفه أفقا لها**؛ ولئن كنا لا نفتأ نستحضر قيما أعلى من الوجود، فإن عُلوَّها يبقى **سرّا خفيا** لا نستطيع البرهان عليه؛ ولئن كنا أيضا **نقدسها**، بحيث لا نتراجع عن التضحية من أجلها، فإن هذا التقديس لا يستمد مشروعيته من الوحي، وإنما من الإنسان نفسه؛ «**فلو لم يكن البشر**، على حد قول «فيري»، **آلهة، على نحو ما، لن يكونوا كذلك بشرا**»[٦٤]؛ ثم لئن كانت هذه القيم **تقيم رابطة بين بني البشر**، فلا ينبغي أن يكون ذلك سببا في ألا نفكر في **خلودها**؛ «**لقد احتلت الإنسانية المؤلَّهة**، كما يقول في موضع آخر، **مكان الذات المطلقة؛ فهي التي ينبغي أن نفكر بأنها خالدة، وأنه لا ينبغي أن تختفي، حتى يبقى المعنى على وجه هذه البسيطة**»[٦٥]؛ ونورد على هذا التصور للتخلق عند «فيري» الملاحظات الآتية:

أ. أن **التفرقة بين «أخلاق الواجب» و«أخلاق الخلاص» ليست هي بالذات التفرقة بين «أخلاق الظاهر» و«أخلاق الباطن»** ولو بدا أن الأولى تتعلق بحفظ الآخر، علما بأن وجود الآخر ظاهرٌ، في حين تتعلق الثانية بحفظ الذات، ووجود الذات باطن؛ وبيان ذلك أن الذي يؤدي واجبه نحو غيره لا يكون أداؤه خُلُقيا، حتى يتجرّد في باطنه من كل غرض يبتغيه من

---

(٦٣) انظر:

Luc FERRY: **La Révolution d'amour**, p. 267.

(٦٤) انظر:

Luc FERRY:**L'homme-Dieu**, p. 241.

(٦٥) لوك فيري، نفس المصدر، ص. ٢٤٥.

وراء عمله، فيلزم أن الباطن أساس الواجب؛ كما أن الذي يكابد في داخله حالة وجودية معينة لا يبعد أن تتبدى آثارُها على تصرفاته الخارجية، فيلزم أن الظاهر ملازم للحالة الوجودية؛ فلما غلبت على أخلاق الواجب الصبغة العملية والتعاملية، فقد خفيت صلتُها بالباطن ولو أن هذا الباطن هو الفاصل في قيمتها الأخلاقية، بينما أخلاق الخلاص، لما غلبت عليها الصبغة الوجودية والوجدانية، فقد خفيت صلتها بالظاهر، ولو أن هذا الظاهر هو الفاصل في قيمتها التشاركية.

ب. أن «السؤال الذي تجيب عنه أخلاق الخلاص عند «فيري» هو عين السؤال الذي جعل «كانط» الدينَ يجيب عنه، بينما تجيب الأخلاق عنده عن السؤال: «ماذا ينبغي أن أعمل؟» ويجيب العلم عن السؤال: «ماذا يمكن أن أعلم؟»»؛ وإذا صح هذا، صح معه أيضا أن أخلاق الخلاص إنما هي، على الحقيقة، أخلاق يختص بها الدين، فيكون «فيري»، في فصله بين أخلاق الواجب وأخلاق الخلاص، قد فصل في نهاية المطاف بين الأخلاق والدين؛ لكن يبقى أن الدين الذي اتخذ عند «فيري» شكل أخلاق الخلاص ليس هو الدين المنزل، إذ لا يتأسس مطلقا على الوحي، بل يسعى إلى أن يتخلص كليا من آثاره، وأن يكون ناسوتيا إلى أقصى حد، شاهدا على انقلاب الصلة بين الخالق والمخلوق، رأسا على عقب، «إذ لا يعود الإنسان ـ على حد قول «فيري» الذي يذكر بدعوى «كانط» ـ مخلوقا من مخلوقات الإله، وإنما **يصير الإلهُ مجرَّد «مسلَّمة»، أي فكرة في عقل الإنسان**»[٦٦].

ج. أن «فيري» التبس عليه مفهوم «التعالي» التباسا لا يُعذر فيه؛ أما عن عدم العذر، فهو لأنه صرّح بأنه اقتبس مفهوم «التعالي المقارِن» من الفيلسوف والرياضي الألماني «إيدموند هوسرل»، مؤسس الفلسفة الظاهراتية؛ وقد استخدمه هذا الأخير، عند وصفه للقصدية التي يتمتع بها الشعور الإنساني، والتي تجعله يتعلَّق بالعالم باعتباره وجودا خارجا عنه، وذلك لإفادة أن الصفة الخارجية للعالم تتكون داخل الشعور نفسه، أي أنها تظل مقارنة له؛ ويبدو أن «فيري» تناسى هذا السياق الظاهري الذي ورد فيه

---

(٦٦) انظر:

André COMTE-SPONVILLE et Luc FERRY: **La sagesse des modernes**, p. 232.

هذا المفهوم في الأصل؛ وأما الالتباس الذي وقع فيه، فهو أنه أنزل الشعور بسمُوّ القيمة نفس الرتبة التي يَنزلهُا الشعور بثبوت العالم في الخارج، **فانتقل من الدلالة النفسية للشعور إلى دلالته الأخلاقية**، أي استبدل بوجود «الوعي» وجودَ «الضمير»، بحيث لم يعد لفظ «التعالي» يفيد أن الذي يوجد خارج الشعور هو العالم المادي، وإنما أضحى هو «العالم الروحي».

بعد أن أنهينا الكلام في تعامل كل صيغة من صيغ الأنموذج الدهراني مع التخلق المزدوج، طبقا لمقتضى المسلمة النقدية الثانية، لننعطف على المسلَّمة النقدية الثالثة، وهي مسلمة الآمرية الإلهية، ولنعرض عليها تقريرات هذه الصيغ الدهرانية.

٣. مسلَّمة الآمرية الإلهية وصيغ الأُنموذج الدهراني

٣. ١. الآمرية الإلهية والصيغة الطبيعية للأنموذج الدهراني؛ لو وقفنا عند ظاهر قول «روسو»: «إذا عملتُ عملا صالحا من غير أن يشهدني أحد، فإني أعلم أن الإله شهده، وأحتسب أجر سلوكي في الدنيا على الآخرة»[٦٧]، لجاز أن نعتقد أنه يقول بالآمرية الإلهية، لكن الأمر ليس كذلك؛ وبيان ذلك من وجهين أساسيين: **أحدهما** أن الإله **يشهد الإنسان حيث** أمره، حاكما على عمله بالصلاح، أو **يشهده حيث نهاه**، حاكما على عمله بالفساد؛ لكن «روسو» **ينكر الوحي والرسالة**، وإلا فلا أقل من أنه يشك فيهما؛ والشك، في حق الألوهية، ذاتا أو أوصافا، هو في حكم الإنكار الصريح؛ ومن يشك في الوحي أو ينكره، يَلزَمُه أن يكون منكرا للآمرية الإلهية؛ **والوجه الثاني**، أن الإله يوجب التعبُّد له بِما أمر به من الشعائر، بينما «روسو» **لا يسلِّم بالشعائر المنزلة**، ويختزل الشعائر في أعمال القلب كما يختزل أعمال القلب في عمل واحد، وهو الثناء باللسان على الإله دون الدعاء[٦٨]؛ ومن ينكر العمل بالشعائر المنزلة، ينكر كذلك أن الإله أمره بالعمل بها، مع العلم بأن هذا العمل هو وحده الذي يورِّثه كمال التخلّق.

---

(٦٧) روسو، المصدر السابق، ص. ٩٣.

(٦٨) روسو، المصدر السابق، ص. ٩٥.

وإذا ثبت أن «روسو» لا يقول بالآمرية الإلهية ولو أنه يصرّح بأن الإله يشهده، وجب أن يقول **بأن الآمرية للإنسان وحده**؛ وهذا، على التعيين، ما تؤكده المنزلة التي أنزلها «الضمير»، حيث أسند إليه الصفات التي تُسنَد أصلا للإله[٦٩] من «عصمة» و«خلود» و«تأله» و«كمال» و«حُكْم على الأفعال» كما جاء في مناجاته له كما يُناجَى الإله، إذ يقول:

> «[أيها] الضمير! [أيها] الضمير! [أنت] الغريزة الإلهية **والصوت العلوي الذي لا يفنى**؛ أنت **الهادي الأمين** لكائن جاهل ناقص ولو أنه عاقل وحر، أنت **الحاكم المعصوم** [الذي يحكم على الأعمال] بالخير وبالشر، جاعلا الإنسان أشبه بالإله؛ فبفضلك كمالُ طبيعته وتَخلُّق أعماله؛ إذ بدونك، لا أشعر بشيء يرقى بي عن رتبة البهيمة، اللهم إلا أن يكون الحظ السيئ الذي يوقعني في زلة بعد أخرى، وأنا متوسل بفهم لا ضابط له وعقل لا مبدأ معه».

وهكذا، لا يكتفي «روسو» بأن يستبدل بالآمِرية الإلهية **الآمِرية الآدمية**، بل يذهب إلى أن هذه الآمِرية لا ينهض بها إلا ضميره؛ فهو الذي يأمره أو ينهاه، حاكما على أفعاله، إن خيرا أو شرا، بحيث تكتسب هذه الأفعال صورتها الخُلقية منه وحده؛ وإذا كان الأمر كذلك، **لزم أن يقع «روسو» في التعبد لذاته، متوهِّما أنه يتعبد لربه**، وليست المناجاة السالفة إلا لونا من هذا التعبد.

٣. ٢. الآمرية الإلهية والصيغة النقدية للأنموذج الدهراني؛ لقد شغلتْ «كانط» مسألة **تأسيس الأخلاق**، ولا تأسيس لها، في نظره، إلا بواسطة الأمر؛ والأمر الذي اتخذه اللاهوتيون قبله أساسا لها هو الأمر الإلهي، بحيث تصبح **إرادة الإله** هي الصانعة للأخلاق، فالخير خير لأنه أراده والشر شر لأنه كرهه؛ ويرى «كانط» أن في هذا إخلالا بالشرط العقلاني الذي ينبغي أن يفي به كل علم أخلاقي مبني بناء قبليا لا تجربيا[٧٠]، لأنه ثبت

---

(٦٩) انظر مفهوم «التغييب» في كتاب **روح الدين**، الفصل الثالث.

(٧٠) نقترح لفظ «التجربي» (بدون ياء) ترجمةً للفظ الإنجليزي «Empirical»، بينما نخصص لفظ «التجريبي» لترجمة اللفظ الإنجليزي: «Experimental».

بالدليل العقلي أنه لا يمكن الوصول إلى معرفة المطلقات الغيبية؛ لذلك، لا يكون الإله ضروريا في تحديد الخير والشر؛ فلم يكن بُدٌّ لـ «كانط» من أن يجعل الآمر الآدمي مكان الآمر الإلهي، فاصلا الدين عن الأخلاق، ومبرّرا ذلك، بصراحة لا مزيد عليها، في مستهل مقدمة الطبعة الأولى من كتابه: **الدين في حدود العقل**:

«**لما كانت الأخلاق تتأسس على مفهوم الإنسان**، باعتباره كائنا حرا تجعله حريته يُلزم نفسه، متوسلا بعقله، بقوانين غير مشروطة، **لم تَعُد [الأخلاق] بحاجة إلى فكرةِ كائن آخر أعلى لكي يعرف [الإنسان] واجبه**، ولا إلى سبب آخر غير القانون ذاته لكي ينهض به؛ فعلى أي حال، هذا خطأ الإنسان عينه إن هو وَجد في نفسه مثل هذه الحاجة التي لا يمكن أن يتداركها بشيء آخر، ذلك لأن ما لا يصدر من نفسه ولا من حريته لا يمكن أن يَسدَّ ما ينقصه من تَخلُّق؛ **أما [الأخلاق]، فلا تحتاج ألبتة** (لا موضوعيا من جهة الإرادة، ولا ذاتيا من جهة القدرة) **إلى الدين**؛ لكنها، بفضل العقل العملي الخالص، تكتفي بذاتها»[٧١].

ومَثَل «كانط» في هذا التأسيس الأخلاقي كمثل «روسو»؛ فكما أن «روسو» لم يكتف بمجرد القول بمطلق الآمر الآدمي، بل جعل هذا الآمر من نفسه، متمثلا في الضمير، فكذلك فعل «كانط»؛ فإنه لم يقل بمطلق الآمر الآدمي فحسب، بل جعل هذا الآمر من نفسه، متمثلا، هذه المرة، في **الإرادة**؛ وقد تأثر في ذلك بـ «التقوانية البروتستانية» التي تجعل الأصل في الأخلاق صفاء القصد واستقامة الإرادة؛ وحينئذ، **لا عجب أن يُضفي «كانط» على «الإرادة» ما يشبه ما أضفاه «روسو» على «الضمير» من صفات الكمال التي لا يستحق أن يوصف بها إلا الإله** مثل «الخيرية المطلقة» والذاتية المطلقة» و«الخيرية الذاتية»، إذ يقول:

---

(٧١) انظر:

KANT: **la religion dans les limites de la simple raison**, p. 21.

«ليس، في كل ما يمكن تصوُّره [موجودا] في العالم، وحتى خارج العالم على وجه العموم، شيء يمكن اعتباره طيبا بلا قيد إلا أن يكون الإرادة الطيبة وحدها [. . .] إن ما يجعل الإرادة الطيبة بهذا الوصف ليس أعمالَها أو نتائجها، وليس قدرتَها على الوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، وإنما **فعل الإرادة وحده**، أي أنها في ذاتها طيبة»(٧٢).

وعليه، تكون الإرادة طيبةً متى أخذت بالأحكام التي يأمر بها العقل وحده؛ وما يثيره استبدال «كانط» الآمريةَ الآدمية مكان الآمرية الإلهية من الاعتراضات لا يقل عن الاعتراضات التي تتوجه على نظيره عند «روسو»، فلنورد هاهنا بعضها:

أ. وقع «كانط» في تناقض صريح؛ فمن جهة، يدعو الإله باسم «**سيد العالم الأخلاقي**» أو اسم «**الإله الأخلاقي**»؛ وواضح أن كلا الاسمين يترتب عليه أن الإله أعلم بالأخلاق، بل أن أخلاقه أسمى أخلاق، بل أن كمال أخلاقه لا يتناهى، بل أن أسماءه وأوصافه هي، في الحقيقة، أصول القيم الأخلاقية؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يُردَّ إليه أصل التخلق، وإلا كان ذلك بمثابة إثبات الملزوم ونفي لوازمه؛ ومن جهة أخرى يأبى «كانط» إلا أن يَردَّ أصل التخلّق إلى الإنسان وحده، بحجة أنه أصبح كائنا راشدا؛ إذ يتعين عليه وحده أن يصدر في أخلاقه عن نفسه، لا عن سلطان إلهي خارجي، ولا عن الأنبياء والرسل الذين اختصوا بتلقي الوحي، ولا عن الأساقفة والقساوسة الذين استأثروا بتأويله.

ب. يقيس «كانط» «إرادة الإنسان» على «إرادة الإله»؛ فكما أن إرادة الإله، عند اللاهوتيين، هي التي تُحدّد القيمة الأخلاقية، بحيث ما أراده الإله كان خيرا، وأن هذه الخيرية لا تحصل عن باعث مخصوص، وإنما لمجرَّد أن الإله أراد ما أراد، فكذلك إرادة الإنسان عند «كانط» هي التي تُحدّد القيمة الأخلاقية، بحيث ما أراده الإنسان كان خيرا، وهذه الخيرية لا تحصل عن باعث مخصوص، وإنما لمجرَّد أن الإنسان أراد ما أراد؛ أو

---

(٧٢) انظر:

KANT: **Fondements de la métaphysique des mœurs**, pp. 87-89.

قل، بتعبير آخر، فكما أن ما أمر به الإله خير، وما نهى عنه شر، لا علة لأمره ولا لنهيه، فكذلك ما أمر به الإنسان خير، وما نهى عنه شر، لا علة لأمره ولا لنهيه؛ وفي هذا القياس دلالة على أن الدهرانيين لا يقصدون، في بعض الأحيان، بـ «العقلانية» سوى إحلال الإنسان محل الإله وإسناد كمالات الجلال والجمال إليه، ظانين أنهم يسترجعون صفات بشرية ألقى بها الإنسان خارجه، متصوِّرا كمال وجوده في عالم أفضل.

ج. لم يكتف «كانط» بالقياس على إرادة الإله، بل إنه استعار جهاز المفاهيم الذي استخدمه اللاهوتيون في بناء نظريتهم الأخلاقية والمستمدة، أصلا، من نصوص الدين المنزل؛ نجد من ذلك مفهوم «الأمر» كما في الوصايا العشر، بحيث اقتبس أيضا صورته القطعية، وسماه بـ «الأمر القطعي»، وكذلك مفهوم «الوصية» في معناه التوراتي ومفهوم «النية» ومفهوم «الواجب» ومفهوم «القانون» ومفهوم «الحاكم»، حتى إن حكم فيلسوف الأخلاق الألماني «أرتور شوبنهاور» بهذا الصدد لم يترك مزيدا لمستزيد، إذ يقول بالحرف:

> **«إن أخلاق «كانط» ليست، على الحقيقة، إلا أخلاق اللاهوتيين مأخوذة بالمقلوب ومتنكّرة بصيغ غاية في التجريد وليست مكتشَفة بصورة قبلية إلا في الظاهر»**(٧٣).

د. لئن كان «كانط» قد استغنى عن وجود الإله كأساس سابق للأخلاق، فإنه ارتأى أن يورده كمسلَّمة لاحقة لها بالإضافة إلى الحرية وخلود الروح، بدعوى أن الإنسان، وإن تَجرَّد من طلب السعادة في هذا العالم، قياما بواجبه لذاته وتحقيقا للفضيلة، فإنه يأمل أن يرى فضيلته وسعادته قد ازدوجتا إحداهما بالأخرى؛ ولا أقدر على أن يحقق له هذا الازدواج في العالم الآخر من الإله الأخلاقي؛ ولا يخفى ما في هذا التسليم اللاحق من قلب للحقائق، إذ ما كان فرعا صار أصلا، وما كان أصلا صار فرعا؛ ثم إن هذا الجمع بين الفضيلة والسعادة هو مجرّد خير مؤمَّل، لأن الدين، عند «كانط»، لا يجيب إلا عن السؤال: «ماذا يُسمح

---

(٧٣) انظر:

Arthur SCHOPENHAUER: **On the basis of morality**, p. 103.

لي بأن آمله؟»، وحتى هذا الخير المأمول لا يجوز التعلق به، لأن التعلق به علة صريحة، علما بأن العمل الأخلاقي، عنده، لا يتعلق إلا بالخير نذاته؛ من هنا، يتبين أن استدراك «كانط» وإلحاقه وجود الإله بالأخلاق هو كَلاإلحاق، إذ لا أثر له في العمل الأخلاقي ولو في صورة رجاء في الإله.

٣. ٣. الآمرية الإلهية والصيغة الاجتماعية للأنموذج الدهراني؛ لما كانت «الأخلاق»، بحسب هذه الصيغة الدهرانية الاجتماعية، نسقا محددا من الواجبات والإلزمات التي تزدوج بالخيرات، كان لا بد أن تستمد نظامها وسلطتها من كائن أقوى أو أعلى من الفرد، بل أعلى من عدد الأفراد كلهم؛ ولما كانت هذه الأخلاق ذات طبع دهري، كان لا بد أن يكون هذا الكائن الأقوى والأعلى غير الإله، ولكنه قادر على أن يقوم مقامه؛ وقد وجد «دوركهايم» ضالّته في «**المجتمع**» باعتباره كيانا مستقلا عن أفراده؛ وبهذا، يكون «دوركهايم» قد استبدل بالآمرية الإلهية آمرية آدمية، ناسبا إلى «المجتمع» كل صفات الجلال والجمال التي يختص بها الإله في أخلاق الدين المنزل، متمثلة في الأخلاق اليهودية المسيحية؛ إذ يقول:

> «**إن المجتمع بالنسبة لأعضائه كالإله بالنسبة لعباده؛ فالإله هو قوة أعلى من الإنسان تأمره وتستتبعه، فكذلك المجتمع له نفس العلو علينا**»(٧٤).

بل يزيد دعواه بيانا، فيقول:

> «**المجتمع**، من جهة، **أشبه بالإله الذي يغار ويُخشَى** [سلطانُه]، **وبالمشرّع الصارم** الذي لا يسمح بتعدي أوامره؛ ومن جهة أخرى، هو **الإله المغيث الذي يضحي المؤمن لأجله**، وهو فرِح»(٧٥).

ثم بيَّنَ «دركهايم» كيف بنى استدلاله على دعواه هذه، مستندا إلى

---

(٧٤) انظر:

HAYAT, Pierre: «Laïcité, fait religieux et société», Retour à Durkheim? **Archives de sciences sociales des religions**, Numéro 137, Janvier-Mars 2007, pp. 9-20.

(٧٥) انظر:

DURKHEIM, Emile: **L'éducation morale**, p. 78.

مصدرين اثنين: فلسفي وديني؛ إذ يقول بصدد مصدره الفلسفي:

«سوف نلاحظ الشبه الموجود بين هذا الاستدلال والاستدلال الذي برهن به «كانط» على الإله؛ فقد سلَّم «كانط» بالإله، لأنه، بدون هذه الفرضية، لا تُفهَم الأخلاق؛ ونحن [بدورنا] نسلّم بمجتمع متميز عن الأفراد تميزا نوعيا، لأنه، بغير ذلك، لا تكون الأخلاق ذات موضوع، ولا يتعلّق الواجب بشيء»[٧٦].

كما يقول، بوضوح لا مزيد عليه، بصدد مصدره الديني:

«لقد نجحنا في أن نعبر عن هذه الحقائق الأخلاقية [أي المتضمنة في الأخلاق الدينية] بلغة العقل؛ لقد كان كافيا أن نستبدل، بتصورٍ [متعلِّق] بكائن يجاوز التجربة، المفهومَ التجربي لكائن نلاحظه بصورة مباشرة، وهو **المجتمع**، شريطة أن نتصور المجتمع على الأقل، لا كمجموعة عددية من الأفراد، ولكن **كشخصية جديدة، متميزة عن الشخصيات الفردية**؛ فقد بيّنا كيف أن **المجتمع بهذا التصور يُلزمنا، لأنه يسيطر علينا؛ وكيف أنه يجتذب إليه إراداتنا، لأنه، وهو يسيطر علينا، ينفذ فينا**؛ فكما أن المؤمن يرى في الجانب السامي [أي الروح] من الشعور جزءا وانعكاسا للألوهية، فإننا نرى فيه جزءا وانعكاسا للجماعة؛ إن التوازي [بين الحالتين] تام إلى حد أنه يُعتبَر وحده برهانا أول على هذه الفرضية المذكورة هنا غير ما مرة، أي أن الألوهية تعبير رمزي عن الجماعة»[٧٧].

هاهنا، يتعين أن نبدي الملاحظات الآتية:

أ. أن «دوركهايم»، برفعه المجتمع إلى رتبة الألوهية، يكون قد رفع إليها، لا ذاتا مشخصة، وإنما **ذاتا مجردة**، أي، على خلاف ما يدعيه، ذاتا

---

(٧٦) انظر:

DURKHEIM, Emile: **Détermination du fait moral**, p. 15.

(٧٧) انظر:

DURKHEIM, Emile: **L'éducation morale**, p. 89.

تجاوز التجربة الحسية مُجاوزةَ الكليات الذهنية لها؛ فنحن لا نرى «المجتمع» عيانا، بل كل ما نراه هو الأفراد، إما متفرقين أو مجتمعين؛ والوضع الوجودي للاجتماع كالوضع الوجودي للتفرّق سواء بسواء، إذ كلاهما أمر ذهني، لا عيني؛ ولم يقف «دوركهايم» عند حد **تأليه الكلي**، بل جعل له وجودا يضاهي وجود الأفراد، جواهر وأعراضا، ساقطا في واقعية مثالية أبعد من واقعية «أفلاطون»؛ فمعلوم أن هذا الأخير قد تَصوَّر عالما مستقلا يعلو على هذا العالم الخارجي، فاستودعه معانيه المثالية؛ أما «دوركهايم»، فعلى عكسه، قد جعل الكلّيَ الجماعي يشارك الموجودات الحسية في عالمها ويزاحمها في وجودها نفسه، ألا ترى كيف أنه قرّر أن يكون هذا الكلي شخصية متميزة في جنبها!

ب. لا يتخذ «دوركهايم» آمرا آدميا واحدا بديلا من الآمر الإلهي، وإنما **آمرِين آدميين كثيرين**؛ فبعد أن عيّن «المجتمع» بديلاً من إله الدين، بادر إلى تحديد مدلوله، قائلا: «إني أقصد بذلك كل ما هو جماعة إنسانية، الأسرة مثلما الوطن أو الإنسانية، على الأقل في الحالة التي تكون متحققة»[(٧٨)]؛ ومتى أخذنا بهذا التعريف الموسَّع للمجتمع، وجب أن نجعل من هذه الجماعات الثلاث بدائل آدمية من الآمر الإلهي، مادام كل فرد ينتسب إليها جميعا؛ بل وجب أن نجعل من كل جماعة، كائنة ما كانت، يدخل فيها الفرد آمرا آدميا آخر يصير بديلا جديدا من الآمر الإلهي، مع العلم بأن الفرد ينتمي إلى جماعات غير هذه مثل «الجماعة المهنية» أو «الجماعة الرياضية»، بل قد يتقلب بين جماعات مختلفة من غير انقطاع، فيتقلب أخذُه للآمرين الآدميين؛ وحتى يدفع «دوركهايم» التقلب بين مختلف الآمرين، فإنه يقيم تراتبا بينها يُنزل قمتَه الوطنَ أو الدولة[(٧٩)].

ج. وقع «دركهايم» في **تديين الأخلاق** من حيث أراد تدهيرها؛ ويتجلى هذا التديين من وجوه عدة:

أحدها، أنه ما فتئ يصرح أنه ينقل المعاني الدينية إلى لغة عقلية؛ ولا يخفى أن «عقلنة» هذه المعاني لا يجردها من صورتها الدينية، ولا بالأوْلى

(٧٨) نفس المصدر، ص. ٥١.

(٧٩) نفس المصدر، ص. ٦٢ ـ ٦٦.

يقطعها عن أصلها الديني، إلا أن يُعتبر «الديني» مرادفا لـ «اللاعقلي» أو مرادفا لـ «السحري»؛ وهذا لا يصح ألبتة، لأن من الحقائق الدينية ما هو مبني في أصله بناء عقليا، فضلا عن أن «العقلي» لا ينحصر معناه في «العلمي»، بل يتسع لكل معرفة نافعة، حتى ولو كانت معرفةً وجدانية.

والوجه الثاني أنه يؤكد، بما لا مزيد عليه، اتصال الأخلاق بالدين، بل يجعل الخاصية الدينية مقارنة للأخلاق لا تنفك عنها، بحيث لو فقدتها، لصارت غير ما هي؛ ولا يخفى أيضا أن الوشائج القوية بين الطرفين لا يمكن عقلنتها على مقتضى التصور العلمي للعقل الذي يعتمده «دوركهايم»، لأنه يضيّق العقل ويحصره في آليات تجريدية وتجريبية محدودة.

والوجه الثالث، أنه ينقل إلى الآمر الآدمي أوصاف الآمر الإلهي، علوا ونفوذا، قهرا وقربا؛ ولا يخفى كذلك أن هذا النقل قد ينشئ لدى الدهراني إرادة التعبد للآمر الآدمي تعبُّد الدياني للآمر الإلهي، قائما بالطاعة لقواعده حتى ولو عقلها؛ فليس صحيحا أن كلَّ ما عقله الإنسان ـ على الرغم من أنف «كانط» ومن والاه ـ عمل به عن رضا وطواعية، بل ليس أبدا من المحال أن يأتيه من أجل أن يشعر بالقهر لإرادته، وإتيانُ الشيء مع الشعور بالقهر تعبّد لا غبار عليه.

٣ . ٤ . الآمرية الإلهية والصيغة الناسوتية للأنموذج الدهراني؛ واضح أن الناسوتية الثانية تذهب إلى أبعد مما ذهبت إليه الناسوتية الأولى في **إقامة الإنسان مقام الإله، بل جعلته يزدوج به**؛ فقد وضع «فيري» مصطلحا مركبا وهو «**الإنسان الإله**» ليدل به على الآمر الآدمي، ويستبدله مكان الآمر الإلهي، جاعلا منه شاهدا على التخلّق الدهري الذي يحققه البشر؛ إذ يقول:

> «ليست **الناسوتية** بالتي تلغي الروحانيات، بل إنها، على العكس من ذلك، **تُوصّلنا، لأول مرة في التاريخ، إلى روحانيات أصيلة**، تخلصت من بهارجها اللاهوتية وتأصّلت في الإنسان [نفسه]، لا في تصوُّر عقدي للألوهية»[٨٠].

---

(٨٠) انظر:

FERRY, Luc: **Homme-Dieu**, p. 173.

وعلى هذا، فإن ناسوتية «الإنسان الإله» التي يدعو إليها إنما هي ناسوتية بدون إله؛ ويستدل «فيري»، على هذا المقام الأسمى الذي استحقه الإنسان عنده، بصفة «**المقدس**» التي تُعزى إلى قيمه، ضاربا لها أمثلة من الوجدان، وبالخصوص مثالين اثنين هما: «التضحية» و«الحب»؛ فيذهب إلى أن الفرد المعاصر ليس أقل قدرة على التضحية من غيره، وكلُّ ما يضحَّى لأجله فهو مقدس، إلا أن ما من أجله يُضحّي هذا الفرد تَغيَّرت طبيعته؛ فلم يَعُد ما يُفرَض عليه من خارج نحو «عزة الإله» أو «حب الوطن» أو «نصرة الثورة» هو الذي يدفعه إلى التضحية، وإنما الذي يدفعه إليها هو «همّ الآخر» وحده من حيث هو إنسان لا غير؛ كما يرى أن أسرة الفرد المعاصر صارت مجالا لممارسة الحب بما لم يتقدم، فلم يعد الزواج نكاحا مرتَّبا تفرضه مصالح العائلة، وإنما أصبح مبنيا على العلاقة العاطفية، أي زواجا يخضع لاختيار كلا الزوجين؛ كما أن حب الوالدين المعاصرين لأولادهم أصبح أولوية قصوى يترجمها تزايد شعورهم بمسؤولياتهم نحوهم، وشدة حرصهم على كسب حبهم، لأن زواجهم المبني على الحب أصبح أحد الشروط في وجود العاطفة الخاصة التي يحملونها لأولادهم[٨١]؛ ولنذكر الآن ما تبدّى لنا من ملاحظات على هذا الموقف من الآمِرية:

أ. أن «فيري» استعار مفهوم «الإنسان الإله» من المسيحية؛ إذ يَدل، في هذا الدين، على معتقد أساسي، وهو أن حقيقة المسيح عليه السلام هي أنه إله تجسّد في الإنسان، مضحيا من أجله ليفتديه، ويمحو عنه خطاياه؛ كما يدل أيضا على كون الإنسان، عموما، خُلق على صورة الإله؛ ولما رسخ هذا المعتقد في القلوب، فقد تنافس المحدثون ـ مؤمنين كانوا أو غير مؤمنين ـ في التعبير بمفهوم «الإنسان الإله» عما يشهدونه، في عصرهم، من تقدم علمي وتقني هائل أصابهم بغرور بالغ لم يسبق له نظير؛ لكن استعمال «فيري» لهذا المفهوم يوقعه في تناقض صريح، إذ يجمع فيه بين وصفين متعارضين: **التعالي المقارِن الذي خصَّ به الإنسان والتعالي**

---

(٨١) انظر:

FERRY, Luc: **Familles je vous aime**, pp. 93-126.

المفارِق الذي يختص به الإله؛ ولا يرفع هذا التناقض إلا أن يكون مقصوده أن الإنسان أكبر من مجرَّد إنسان من جهة أنه يُحصّل الشعور بقيم متعالية يضاهي فيه من هو أعلى منه رتبة؛ غير أنه لا يلزم من هذا المقصود مطلقا أن الرتبة التي تلي رتبة الإنسان في مراتب الوجود هي رتبة الألوهية، ولا أنه يستحق نزولها، ولا، بالأوْلى، أنه يقدر على نزولها؛ فليس له من سبيل إلى الخروج من وضعه المتناهي والنسبي إلى وضع لامتناه ومطلق.

ب. أن «فيري» يعتبر **أن ألوهية الإنسان تقوم في وجود «المقدس» فيه**، وأن الإنسان، لو تجرد من عنصر المقدس، لأضحى بهيمة كما في قوله: «ينبغي أن نفترض في البشر شيئا من المقدس، وإلا فلْنقبل أن ننزلهم إلى رتبة البهيمية»[٨٢]؛ لو أخذنا بالتعريف الذي وضعه للمقدس وهو، بالذات، «**ما نُضحي من أجله**»، فلا نرى حاجة إلى الاختيار بين البدَلين: إما «أن يكون الإنسان إلها»، وإما أن «يكون الإنسان بهيمة»؛ فقد يضحي فرد معيّن بروحه من أجل غيره، إنقاذا له أو دفاعا عنه، أو يموت شهيدا؛ ومع ذلك، لا تُنزله هذه التضحية ولا تلك الشهادة مطلقا رتبة الألوهية، فضلا عن أن تُنزل الإنسان عامة هذه الرتبة، حتى ولو لم يسبق له أن ضحَّى من أجل أحد.

وقد نأخذ بالمعنى المتعارف عليه لهذا اللفظ، وهو: «**المبارَك**» بمعنى «فيه خير وبركة»؛ وعندئذ، قد تكون الأشياء غير الإنسان مباركة، حتى البهائم، كما أنه لا يُخشى أن ينزل الإنسان إلى رتبتها إلا إذا خلا من كل خير؛ وأما إذا كان فيه خير، فلن ينزل إلى رتبتها أبدا، ويُحتمل أن ينزل رتبة تعلو على رتبته، من غير أن تكون هذه الرتبة العليا هي الألوهية.

وأخيرا قد نحمل لفظ «المقدَّس» على معنى «**المنزَّه**» بمعنى «الذي رُفع عنه كل نقص»، أي يتصف بالكمال المطلق، فلا يستحقه إلا الإله وحده؛ ومحال أن يوصف به الإنسان لثبوت نقصانه، بدليل إقرار «فيري» بأن له من وجوه التقلب في الأحوال والعلاقات ما يجعل النقص ملازما له في كل عمل يأتيه.

---

(٨٢) انظر:

Luc Ferry: **l'homme-Dieu**, p. 241.

ج. أن **المقدس الذي نسبه «فيري» إلى الإنسان بناه على الحياة العاطفية، جامعا بينها وبين الحياة الروحية**؛ والحال أن هناك فرقا بين الحياتين؛ فليس كل ما هو عاطفي روحي؛ فواضح أن الحسد حال عاطفي، وليس حالا روحيا، لأن مقتضى الروحي أن يرتقي بِخُلق الإنسان، والعاطفي قد ينزل به إلى الدرك الأسفل؛ ثم إن الحب الذي جعله «فيري» أساس التقديس، ناظرا إليه على أنه ثورة في مسار الإنسان الحديث، **خَلَط فيه بين «حب الشهوة» و«حب الشوق»**، بل إنه رجَّح جانب الشهوة فيه على جانب الشوق، إذ يسميه «حبّ الهوى»[٨٣].

ومسلَّمٌ أن حب الشهوة تغلب عليه الرغبات الجسدية ويقترن باللذات الحسية، ولا مطمع في أن ترقى هذه الرغبات واللذات بأخلاقية الإنسان، فضلا عن روحانيته؛ كما أنه مسلَّم أنه، بدون حصول هذا الرقي الخُلُقي، لا مجال للظفر بالمقدس؛ والشاهد على أن المراد بـ «حب الهوى» إنما هو حب الشهوة أن «فيري» يختار من أضداده بالذات: «الكره» و«الموت»، ويتأملهما في سياقه، معتبرا أن ملازمة آثارهما للإنسان الحديث تدل على وجود بُعد مأساوي لوضعه[٨٤]؛ وبيّنٌ أن الكُره ينطوي على ألم مادي وأن الموت يجعل حدا للتمتع الحسي؛ لكن «فيري» **يصرُّ على أن يصل حب الهوى بأفق أعلى يجعله أشبه بحب الشوق**؛ ولا يخفى أن هذا الحب الأخير يحرك القلب إلى طلب كمال الخلق وتمام اللذة الروحية، ولا يسكن إلا في الخلود في جوار المجبوب؛ و«فيري» يجد في حب الهوى، هو الآخر، نزوعا روحانيا إلى الخلود، جاريا على عادته في نقل أوصاف الوجود العمودي إلى الوجود الأفقي، تطبيقا لمبدإ التعالي المقارِن الذي أقرّه وعلَّل به وجود «الإنسان الإله».

بعد الفراغ من الاستدلال على دعوى الفصل الدهراني، أي فصل الأخلاق عن الدين، يمكن أن نجمل ما تقدم، فنقول بأن هذا الفصل اتخذ أربع صيغ مختلفة، وهي: «الصيغة الطبيعية» و«الصيغة النقدية» و«الصيغة

---

(٨٣) انظر:

FERRY, Luc: **La révolution de l'amour**, p. 119.

(٨٤) لوك فيري: نفس المصدر، ص. ٣٢٣.

الاجتماعية» و«الصيغة الناسوتية»؛ وقد اختصت كل صيغة منها بطريق معين في التعامل مع المسلمتين النقديتين: «مسلَّمة التبدل الديني» التي تُميّز بين الصورة الفطرية والصورة الوقتية للدين، و«مسلمة التخلق المزدوج» التي تميز بين أخلاق الباطن وأخلاق الظاهر؛ لكن هذه الصيغ الأربع اتفقت على **الاعتراض على المسلمة النقدية الثالثة التي تقضي بالآمرية الإلهية**؛ إذ كلها ردَّت هذه الآمرية وأنكرتها، متخذة الآمرية الآدمية بديلا منها، وإن اختلفت مضامين هذه الآمرية الآدمية باختلاف هذه الصيغ؛ فالصيغة الطبيعية نسبت هذه الآمرية إلى «الضمير»، والصيغة النقدية أسندتها إلى «الإرادة»، والصيغة الاجتماعية نسبتها إلى «المجتمع»، والصيغة الناسوتية أسندتها إلى «الإنسان الإله»؛ وواضح إن إنكار هذه الصيغ للآمرية الإلهية هو الذي يجعلها تفصل الأخلاق عن الدين.

الفصل الثاني

بؤس التصورات الدهرانية لعلاقة الإله بالإنسان

إذا نحن تأملنا مليا هذا الإنكار للآمرية الإلهية المشترك بين هذه الصيغ الأخلاقية الأربع، ألفينا أن مردَّه إلى سبب رئيس واحد وهو ما نسميه بـ «**الجهل بالقدْر الإلهي**»[1]؛ ويتمثل هذا الجهل في تصورات فاسدة عن علاقة الإله بالإنسان تنمُّ عن **بؤس فكري فاحش في** الأنموذج الدهراني، ونحصيها في أربعة، وهي: : «**التصور الخارجي**» و«**التصور التجزيئي**» و«**التصور التسيُّدي**» و«**التصور التجسيدي**»، بحيث غلب التصور الخارجي على الصيغة النقدية من صيغ هذا الأنموذج، والتصورُ التجزيئي على صيغته الطبيعية كما غلب التصورُ التسيُّدي على صيغته الاجتماعية، والتصورُ التجسيدي على صيغته الناسوتية؛ فلنعرض هذه التصورات الدهرانية الجاهلة بالقدر الإلهي واحدا واحدا، ولنبين وجوه الفساد والبؤس التي دخلت عليها.

١. بؤس التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان

ساد الاعتقاد لدى الدهرانيين أن علاقة الإله بالإنسان علاقة ذات خارجية عليا بالذات الإنسانية، وأنَّ مِثْل هذه العلاقة الخارجية لا يمكن إلا

---

(١) تدبر الآيات الكريمة: «وَمَا قَدَرُواْ اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُواْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُواْ أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ» (الآية ٩١، سورة **الأنعام**)؛ «مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الآية ٧٤، سورة **الحج**)؛ «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (الآية ٦٧، سورة **الزمر**).

تكون علاقة تسلُّط قاهر، وإلا فلا أقل من أنها علاقة تدخُّل سافر؛ بينما الحداثة توجب أن يستقل الإنسان عن كل ذات خارجية، متسلطة كانت أو متدخّلة، حتى يُدرك رشده ويجد هديه؛ ولئن سلمنا بكون الذات الإلهية علية، فلا نسلّم بأنها ذات خارجية، وذلك للاعتبارات الآتية:

أ. أن **مقولتي «الخارج» و«الداخل» مقولتان مكانيتان يتنزه عنهما الوجود الإلهي**؛ وحتى لو فرضنا جدلا إمكان استعمال مقولة «الخارج» في التعبير عن الصلة بهذا الوجود، فلَأن تُعتَبر الذات الإنسانية هي التي تقوم خارج هذا الوجود الإلهي أوْلى من العكس، لأنها ليست من جنسه، ولا هي بقدر إحاطته؛ وبهذا، يجوز أن نقول بأن الوجود الإلهي هو المرجع في خارجية الذات الإنسانية أو داخليتها، ولا يجوز أن نقول بأن الوجود الإنساني هو المرجع في خارجية الذات الإلهية أو داخليتها.

ب. أن **«الخارج» لا يقترن بالضرورة بالقهر أو التسلط**؛ فليس كلُّ شيء خارجٍ عن الذات الإنسانية من شأنه أن يتسلط عليها، قاهرا لإرادتها؛ فمعلوم أنه ليس في الأشياء المادية أكثر «خارجية» من العالم؛ ومع ذلك، ننظر إليه على أنه أفق وجودنا ومقصد شعورنا، بل لا يساور بالَ «الدهراني» أن يدّعي أن هذا العالم يقهر إرادته، وإنما يدَّعي عكس ذلك، وهو أنه هو الذي يقهره بإرادته؛ فإذا كان الخارج المادي بهذا الوصف، فما الظن بـ «الخارج الروحي»، على فرض أن تصح هذه المقولة؟ أليس هو أوْلى بأن يشكل الأفقَ الأعلى لوجودنا والقبلةَ الأرحب لوجداننا، فيكون أقدر على إطلاق إراداتنا!

ج. أن **الأصل في صلة الإله بالإنسان أنه خيَّره، إن شاء ائتمر بأمره وانتهى بنهيه، وإن شاء لم يأتمر بأمره ولم ينته بنهيه**؛ ولم يقف تخييره له عند هذا الحد، بل إن شاء أقرَّ بوجوده وعمل بحسب إقراره، وإن شاء أنكره، وله أن يأتي تصرفاته على وفق إنكاره؛ وهل، مع هذا التخيير الأصلي الذي كان بمنزلة الأمانة الأولى، يبقى أي معنى لمقولة «التسلط الخارجي» في حق الإله، ولا حتى لجهة الخارج؟ فإن هذا التخيير حصل في عالم لا تحدُّه جهات، لا خارج ولا داخل، ولزم الإنسانَ في عالم تحدُّه الجهات، حتى تُختبَر قدرته على تحمّل هذه الأمانة الأولى.

د. أن **الوصف الوجودي اللائق بالإله ليس «الخارجية»، وإنما هو «المعية»**؛ فليس الإله خارج الإنسان كما يكون العالم خارجه، وإنما هو معه أينما كان؛ وبيِّنٌ أن المعية تفيد الصحبة كصحبة النور للشمس أو تفيد الملازمة كملازمة الروح للحي؛ والحال أن معية الإله للإنسان معيتان: «**المعية الأينية**»، وهي معية عامة يشمل بها جميع مخلوقاته، فلا يغيب شأن من شؤونهم عن نظره؛ و«**المعية العينية**»، وهي معية خاصة يجعلها لأهل الخصوصية من عباده، لِكي **يُصنعوا على عينيه**؛ وهل من تكريم للإنسان أعظم من أن يكون خالقُه هو الصاحب الذي يلازمه!

هـ. أن **الوصف الخُلُقي اللائق بالإله ليس «التسلط»، وإنما هو «الرحمة»**؛ فقد تحبَّب الإله لعباده أيما تحبُّب باسمين متلازمين من أعظم أسماء صفاته، وهما: «الرحمان» و«الرحيم»، حتى جعلهما مدخل كل عمل من صالح أعمالهم، بل اتسعت رحمته لتشمل كل شيء خلَقه، حتى أولئك الذين لم تَعرِف الرحمة سبيلا إلى قلوبهم، عسى أن يتوبوا إليه؛ وهل، بعد هذا، من عجب أن تكون **الرحمة هي الأصل في الكون، إيجادا وإمدادا! فإذن ما بال بعضهم يزعمون بأن الوجود «الخارجي» للإله ينزع عن الإنسان إرادته، والإرادة، هي نفسها، رحمة عظمى خصّه بها، تفضيلا له عن كثير مِن خَلْقه!**

بعد أن وضحنا كيف أن بؤس التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان تَمثَّل في التعامل مع هذه العلاقة كما لو كانت علاقة مكانية تقوم على التسلط، نمضي إلى بيان مناحي البؤس التي انطوى عليها التصور التجزيئي لهذه العلاقة.

٢. بؤس التصور التجزيئي لعلاقة الإله بالإنسان

الظاهر أن إدراك الدهرانيين لأهمية صفات الألوهية دون إدراك اللاهوتيين درجات؛ فهؤلاء اجتهدوا في التمسك بالخاصية الكلية لهذه الصفات، نظرا وعملا، واصفين الإله، على سبيل المثال، بكونه خالقا لكل شيء، وعالما بكل شيء، ومحيطا بكل شيء، وقادرا على كل شيء، وشهيدا على كل شيء؛ أما الدهرانيون، فمتى تعرّضوا لبعض هذه الصفات الإلهية، فإما أنهم لا يُقدِّرون مضامينها الصريحة حق قدرها أو أنهم يتجاهلون ما يترتب عليها من اللوازم والأحكام؛ وعلامة ذلك علامتان:

٢ . ١ . **تجزيء الصفات الإلهية**؛ ذلك أنهم لا يأخذون بكل صفات الكمال التي يتصف بها الإله، وإنما يأخذون ببعض دون بعض، كأن يقولوا بأن الإله لا يتولى إلا الثواب والعقاب في الآخرة أو إقامة السعادة جزاء للفضيلة؛ بل أكثر من ذلك، حتى هذا البعض من الصفات الذي ينتقون، إن تعقُّلا أو تَحكُّما، لا ينسبونه إليه نسبة مطلقة؛ فمثلا، إذا وصفوه بالخالق، جعلوا الإنسان يشاركه في الخلق، فلا يكون خالقا لكل شي؛ فلَمّا انتهى من خلق العالم ـ كما يزعمون ـ نفض يده منه وتفرغ لنفسه، تاركا الإنسان يواصل عملية الخلق ويُحكم تدبير العالم؛ بل، إن الأمر أدهى من هذا، فقد لا يتيقنون وجودَ الإله تيقُّنهم بوجود أنفسهم، وإنما يفترضونه افتراضهم للمُثل المجرَّدة، إقامةً لنظرياتهم على أصولها أو اتقاءً لِتُهم خصومهم، بل حتى دفاعا عن مصالحهم[٢]؛ واعتراضنا على هذا التبعيض للصفات الإلهية اعتراضان:

أحدهما، أنه **يُضيق الأفق القيمي للإنسان**؛ ذلك أن القيم والمثل مأخوذة من الكمالات التي يتصورها الإنسان؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن الأصل في هذه الكمالات هو الصفات التي تدل عليها أسماء الله الحسنى، فكل اسم تتولد منه قيمة فأكثر، فمثلا اسم «المحسن» تتولد منه قيم «الخير» و«العطاء» و«الفضل» و«المحبة» وغيرها، فضلا عن «الإحسان»؛ فلما كان الدهرانيون يقتصرون من هذا الصفات على عدد زهيد، فقد حالوا دون أن يتشبع بها العقل، حتى يتوسع أفق القيم التي يدركها؛ ولا نزاع في أن أفُقَ القيم خيرُ ما تتطلع إليه همة الإنسان؛ ولا أنفع في توسُّع هذا الأفق من أن يتأمل عقلُه أوصاف الجمال والجلال التي تنطوي عليها الأسماء الإلهية، فما الظن إذا تعلّق بها قلبه، حتى استولت على مختلف ملكاته وقواه، ظاهرِها وباطنِها! فلا ريب أن تعقّله، حينئذ، بل تخلّقه سوف يتجدد، حتى كأنه إنسان آخر وكأن عالمه عالم آخر.

والثاني، أنه **يُفقِد التوقير للذات الإلهية**؛ لما كانت الصفات الإلهية عبارة عن كمالات لا تتناهى، كان الذي يشتغل بها، تعقُّلا أو تخلُّقا، لا ينفك يُعظِّم الذات القدسية التي تتصف بها؛ وعلى قدر هذا الاشتغال،

---

(٢) شأن دعوة «فولتير» إلى الإله الذي يعاقب ويثيب.

يكون تمكُّن هذا التعظيم من قلبه؛ أما إذا قَدَّر الحقُّ سبحانه أن يخصه بالمعية العينية، فهو من تعظيم إلى تعظيم من غير انقطاع، متقربا بعظيم خُلقه إلى حضرته وراجيا الفوز بلقائه؛ ولما كان الدهرانيون يكتفون من هذه الصفات الكمالية بأدنى قدر منها، فقد جعلوا الإنسان لا ينال من هذا التوقير إلا أقلَّه؛ بل جعلوا خروجه من هذا التوقير أقربَ إليه من البقاء عليه، لأن التوقير لا يقيم بقلبه إلا بمزيد التوقير، وهو لا يزداد منه، فلا يأمن فقده؛ وعلامة ذلك **أن الدهرانيين من أشد الناس جرأة على حرمة الذات الإلهية وأكثرهم تطاولا على أسمائها وأوصافها**، إذ لا يترددون في نسبتها إلى الإنسان، فيصفونه بالألوهية والربوبية والخالقية، أو، على العكس، ينسبون إلى الذات الإلهية صفات الإنسان، فيصفونه بالضعف والقسوة والألم والعشق.

٢. ٢. تجزيء الكتب المنزلة؛ ينتقي الدهرانيون من الكتب المنزلة بعض القيم الأخلاقية أو بعض المعاني الإيمانية، ويطرحون ما جاء فيها من القوانين والأحكام الشرعية، مؤولين لها على هواهم ومحقّرين لمنطوقاتها الصريحة أو مكتفين بمقاصدها البعيدة، حتى إنهم فصلوا بين الدين والإيمان بعد أن فصلوا بين الأخلاق والدين، بحجة أن الإيمان هو وحده الجانب الذي لازال صالحا في هذه الكتب؛ وحتى هذا الإيمان، حصروه في نطاق الوجدان الخالص واللامعقول الصريح؛ واعتراضنا على هذا التبعيض الدهراني للكتب المنزلة من وجهين:

أ. إذا كان القصد الأول المعلَن من هذا التجزيء هو الأخذ بنتائج «النقد التاريخي» و«الدرس الإنساني»[٣] للكتب المنزلة، **فإن هذا القصد تجاوز حدَّه**، إذ أنه لم يقع الاحتراز في الأخذ بالنتائج المتوصَّل إليها ولو أن بعضها كشف الغطاء عن بعض الأباطيل والخرافات المدسوسة في هذه الكتب، لأن هذه النتائج بُنيت، مبدئيا، على التسليم بأن كُلّا من النقد التاريخي والدرس الإنساني غاية في العلمية والموضوعية، وهذا لا يصح بحكم نسبته إلى المجال الإنساني؛ ثم إن هذه النتائج ثمرةُ مناهج عقلية صناعية تضيق عن الاتساع لمضامين هذه الكتب التي تخاطب الوجدان بقدر

(٣) المقصود بـ«الدرس الإنساني» هو تطبيق مناهج العلوم الإنسانية على الكتب المنزلة.

ما تخاطب الأذهان، علما بأن للوجدان منطقه كما أن للأذهان منطقَها، ناهيك عن أن هذه الكتب تتضمن أنباء عن الغيب لا تقدِر هذه المناهج المجرَّدة ألبتَّة على تبيّن حقائقها؛ وأخيرا إن صرف الأحكام الشرعية، عبادات ومعاملات، مع حفظ بعض المعتقدات عبارة عن تحكّم محض، لأن العقلانية التي تُتَّخذ معيارا لهذا الفرز هي في الأحكام المصروفة أظهر منها في العقائد المحفوظة؛ والحق أن الداعي إلى هذا الصرف للأحكام إنما هو إرادة محو آثار الدين من الحياة العامة.

ب. لقد **سُلِّط التجزيء الدهراني على الكتب المنزلة على السوية بنفس الروح النقدية، مع البناء على نفس المسلمات، سواء تعلّقت بالمناهج المستعملة أو تعلّقت بالأديان المنتقَدة**؛ لا يخفى أن في هذا التعميم من الباطل ما لا يقبله عاقل؛ وبيان ذلك أن المُدَد الزمنية المتفاوتة التي تفصل الأديان المنزلة عن عصر هذه المناهج النقدية تجعل التوصل بواسطة هذه المناهج إلى صورها الأصلية يختلف باختلافها؛ فالدين اللاحق يتمتع بحظوظ ضبط كتابه أكثر مما يتمتع بها الدين السابق، فيكون احتمال التحريف فيه أدنى، لاسيما وأن الفترة الفاصلة بينهما قد تتخطى عشرات القرون؛ أضف إلى ذلك أن اللغات التي وصلت بها هذه الكتب إلينا قد تختلف عن اللغات التي نزلت بها؛ فيلزم أن الكتاب الذي وصل بلغة النزول أحفظ لمضامينه، أخبارا وأحكاما، من الكتاب الذي وصل بغير لغته.

كل ذلك يوجب **أن يكون مدى النقد في حق دين منزل سابق أوسع من مدى النقد في حق دين لاحق**، لكن الدهرانيين أبوا إلا أن يتجاهلوا هذه الفروق الموضوعية، إما اعتقادا بأن الأديان كلها باطلة، وإما تمسكا بأفضلية دينهم على الدين اللاحق، وإما تقليدا لغيرهم تقليد الأضعف للأقوى.

أما **الاعتقاد ببطلان الأديان**، فيتمثل في كونهم يرتبون الأديان المنزلة مع الأديان البدائية، حتى إن بعضهم اعتبر أن الوقوف على جوهر الدين ينبغي الرجوع فيه إلى الدين البدائي، لأنه أبسط وأظهر، مما جعلهم يضعون تعريفات للدين تخلو من الإيمان بوجود الإله؛ وكان حريا بهم، وقد قرروا نبذ الخرافات والضلالات، **أن يجتهدوا في تمييز الدين**

الحق من الدين الباطل، ويُنشئوا مفاهيمهم وتصوراتهم على مقتضاه.

وأما **التمسك بأفضلية الدين الخاص**، فيتجلى في كونهم يدّعون أن المسيحية جاءت لتكمّل اليهودية، لكنهم يأبون الإقرار بأن الإسلام جاء ليكمّل المسيحية، وبالأحرى، أن يكمّل الدينين معا، بل قد يُشعِر كلام بعضهم بأنهم لا يُقرُّون حتى بأن الإسلام في رتبة الدين المنزل، إذ يعلنون تشوُّفهم وانتظارهم لظهور دين يكمِّل المسيحية[٤]؛ وكان حقيقا بهم، وقد عقدوا العزم على نبذ الحمية الجاهلية، أن يكونوا مع الحق حيثما وُجد، حتى ولو ظهر في دين غير دينهم.

وأما **تقليد الآخر**، فيتمثل في كون بعض الدهرانيين من مثقفينا، شعورا منهم بالنقص، أخذوا يتهافتون على مناهج النقد التاريخي والدرس الإنساني، وحتى التفكيك الأدبي التي يتداولها هذا الآخر، فيُنزلونها بحذافيرها على كتابهم المحفوظ، من غير تحصيل القدرة على إخضاعها هي الأخرى للنقد، ولا دراية بأسبابها الموضوعية ولا بخصوصية سياقاتها الأصلية؛ والشاهد على ذلك أن هذا الآخر استطاع أن يُقنع هؤلاء أن مَثَل القرآن في الإسلام كمَثل عيسى (عليه السلام) في المسيحية؛ فكما أن عيسى تجسيد للإله، فكذلك القرآن تجسيد للإله، بحجة أن المسيح كلمة الله، والقرآن كلام الله[٥]؛ فهذا التشبيه أسخف من أن يُتأمل! وكل هذا التغليط غايته أن يندفع هؤلاء المقلدة في مزيد المحاكاة على غير بصيرة، ويصيبهم ما أصاب هذا الآخر من شك في فائدة دينه، وفقد لمعنى وجوده.

بعد أن بيَّنا كيف أن بؤس التصور التجزيئي لعلاقة الإله بالإنسان تجلَّى في تضييق الأفق القيمي للإنسان وترك التعظيم للذات الإلهي والتسوية المُبطلة للأديان كلها، لننتقل الآن إلى التصور التسيدي لهذه العلاقة، موضِّحين مظاهر البؤس التي اعترته.

---

(٤) انظر:

DIDEROT: **De la suffisance de la religion naturelle**.

(٥) انظر:

Edouard Delruelle: «Morale laïque et éthique philosophique», p.6. <http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/textes/ed_morale_l_et_ethique_ph.pdf>.

٣. بؤس التصور التسيّدي لعلاقة الإله بالإنسان

المراد هنا بالتصور التسيدي لعلاقة الإله بالإنسان هو التصور الذي يجعل نسبة الأشياء إلى الذات صفة مشتركة بين الإله والإنسان، بحيث **يملك الإنسان ويسود ويرُبّ** كما يملك الإله ويسود ويرُبّ،؛ ويبدو أن الدهراني يتخذ من علاقة المِلكية هذه أساسا يبني عليه أخلاقه الدنيانية، إذ أنها تُربيّ الإنسان على أن يكون سيد نفسه، لا بمعنى أنه يتحكم في أهوائه، وإنما بمعنى أن غيره لا يتحكم فيه؛ وأيضا أن يكون سيد الطبيعة، لا بمعنى أن يكون أشرف كائن فيها، وإنما أن يتصرف فيها على مقتضى إرادته؛ لكن هذه السيادة المزدوجة لا تلبث أن تورّث الإنسان غرورا يجعله ينازع الإله في تربُّبه وينازعه في تدبيره؛ فلنفصل القول في هاتين المنازعتين على التوالي:

٣. ١. **منازعة الإله في تربّبه**؛ لا يجعل الدهراني لِطَلبه هذه السيادةَ حدا، بل يريد أن تكون مطلقة؛ والسيد المطلق ينزل منزلة الربّ؛ ومن يَكُ بهذا الوصف، يَخرج عن الوضع البشري إلى الوضع الإلهي؛ لذا، لا عجب أن يُنزل الدهراني ضمير الإنسان أو إرادته أو مجتمعه أو ذاته رتبة الإله، وهذا الإنزال على نوعين، إما أن يجعل الإنسان ربّا في العالم المرئي، والإله ربّا في العالم غير المرئي، بحيث يتقاسم الإنسان والإله صفة الربوبية، وإما أن يجعل الإنسان ربا في العالمين، لأن الرب في العالم غير المرئي، إما أنه مجرد رمز للإنسان(٦)، وإما أنه نزل إلى العالم المرئي وتجسَّد في الإنسان؛ وبهذا، تكون منازعة الإنسان الدهري للإله في تربّبه على ضربين، إما **منازعة الشريك، وإما منازعة الغاصب**؛ فلنوجه على هذه المنازعة المزدوجة للإله في تربُّبه الاعتراضات التالية:

أ. أنها **تبلغ النهاية في سوء التخلُّق**؛ فإذا كان الدهراني يريد أن يقيم الأخلاق على أسس جديدة تجعل الإنسان الحديث متمتعا بأفضل تَخلُّق ممكن، فقد توسّل في تحقيق غرضه بأقبح وأسوإ تَخلُّق ممكن؛ فغني عن البيان أنه ليس في سوء الخلق أعظم من الظلم؛ والحال أن الشّرك في حق الإله، وهو الموصوف بأكمل الكمالات، ظلم عظيم والغصب ظلمٌ مِثْلُه؛

---

(٦) جعل «دوركهايم» الربوبية رمزا للمجتمع.

وعليه، يكون الدهراني قد أتى من سوء الخلق ضعفين: أحدهما أنه ظَلَم الإله بأن أشرك معه نفسه وغصب ملكه؛ والثاني أنه ظلَم الإنسان بأن وضَع له أخلاقا تَجعله يُشرك بالإله ويغصب حقه؛ والظالم لا بد أن ينقلب عليه مقصوده، مكرا به؛ فإن كان ظاهرُه خيرا، صار شرا، وإن كان ظاهره شرا، صار خيرا؛ والدهراني، وقد ثبت ظلمه، نجده يضع، حتما، أخلاقا فاسدة من حيث يقصد أن يضع أخلاقا صالحة.

ب. **أنها تقطع طريق التقرب**؛ لا شيء يقطع طريق التقرب إلى الإله مثلما تقطعها منازعته، ناهيك عن التربّب الذي هو منازعة ذاته القدسية؛ ومن هنا، نفهم السر في نهي الدهراني عن التقرب إليه بخالص العبادات أو صالح الأعمال، فليس ذلك لأن هذا التقرب، كما يزعم، لا يفيد الإنسان في شيء، بحجة أن الإله لا يغير إرادته من أجله، وإنما لأن الدهراني جعل **التربّب** أصلا من أصول أخلاقه؛ وبدهي أن التربّب والتقرب ضدان لا يجتمعان في قلب واحد؛ ثم إنه لا شيء يُوصِّل إلى التخلق مثلما يوصّل إليه التقرب؛ فمَن أحقُّ بأن نتقرب إليه من الإله! وأي كمال للخُلق بدون هذا التقرب! فإذا قطع قاطع طريقه، فليس من سبيل إلى تدارك ما فات من التخلق؛ فأي أخلاق أخرى لن تكون من جنس أخلاق التقرب، لأن جنس هذه الأخلاق الأخيرة هو الروح؛ وعلى هذا، كانت الأخلاق الدهرية المبنية على المنازعة، بَلْه التربب، عبارة عن **أخلاق غير روحية**؛ والأخلاق غير الروحية لا تأمن أن تُفسِد حيث يراد أن تُصلح.

ج. أنها **تَردُّ عوالم التخلق إلى عالم واحد**؛ إن التربّب أو قل منازعة الإله، شِركا أو غصبا، تحصر أسباب تَخلُّق الإنسان في عالم الظواهر وحده، وليس لها من سبيل إلى أن تُعَدّيها إلى «عالم الآيات» الذي يزدوج به؛ فقد يتخلق الإنسان بالمعاني التي يستشفها من وراء الظواهر المشاهَدة؛ لكن لا وجود لهذا العالم الثاني عند الدهراني؛ وليس هذا فقط، بل هناك «العالم العظيم» الذي يحيط به الإله، ولا نراه بعين البصر، ويسميه الدهراني بـ «عالم السماء»؛ وهذا العالم الثالث يمكن أن يَتخلق به، هو الآخر، من لا ينفك يتأمله بعين بصيرته؛ إلا أن بعض الدهرانيين يزعم أن «السماء صارت فارغة»، والفراغ لا يُتخلَّق به؛ ثم إن هناك عالما رابعا آت لا محالة، وهو «العالم الآخر»؛ فهذا، بدوره، على عدم وصول أجله،

يحصل به التخلق لمن وضع مشاهده بين ناظريه واستعدَّ له على قدر الطاقة، دع عنك عالما خامسا هو «عالم الميثاق»! فهو، كذلك، يمكن أن يتخلّق به مَن يتغلغل في أغوار فطرته؛ لكن هيهات أن يُسلّم الدهرانيون بهذا التخلق الغيبي؛ فبعضهم، وإن كلَّف نفسه أن يتصور إمكان وجود «العالم الآخر»، فإنه لا يتصور مطلقا إمكان التخلق به، لأنه يصير، عنده، غرضا صريحا يضر بالتخلق؛ أما «عالم الميثاق»، فلا يرى فيه الدهراني إلا أسطورة من أساطير الأولين.

٣. ٢. **منازعة الإله في تدبيره**؛ إن صلة التدبير بالسلطان بيِّنة لا إشكال فيها؛ فالسلطان عبارة عن قوة، وما دبَّر مَن دبَّر إلا بواسطة قوة في حوزته؛ ولما كان الدهراني ينشئ أخلاقا تُمكِّن الإنسان من أن يدبّر أمر نفسه ويدبّر عالم الأشياء من حوله (أو قل «الطبيعة»)، فقد جعله يطلب سلطانا يقوى به على هذا التدبير المزدوج: «تدبير الذات» و«تدبير الأشياء»؛ وقد لا تعرِض لهذا التدبير شبهة لو وقف الأمر عند هذا الحد، لكن الإنسان أضحى يبتغي سلطانا ليس من فوقه سلطان، بموجب مبدإ استقلال الإرادة الذي تنبني عليه هذه الأخلاق؛ ولما كان لا سلطان فوقه إلا سلطان الإله، لزم أن الإنسان يبتغي سلطانا ينازع الإله في سلطانه لسببين، أحدهما لكون هذا السلطان أجنبيا عن ذاته، والثاني لكونه يقهر إرادته؛ وبهذا، تكون منازعة الإنسان الدهري للإله في تدبيره على ضربين، إما **منازعة العالِم بأحوال نفسه، وإما منازعة المستقل بإرادته**؛ فلنوجه على هذه المنازعة المزدوجة للإله في تدبيره الاعتراضات التالية:

أ. **الاغترار بقدرة العقل**؛ معلوم أن الدهراني كالعلماني يُمجِّد العقل غاية التمجيد، واضعا كامل ثقته فيه، حتى ولو أخطأ في تدبيره، يقينا منه بأنه يكتشف خطأه من نفسه، حتى إنه «لا شيء ـ في نظره ـ يحق أن نعتبره عصيا بصفة جذرية على العقل الإنساني»[٧]؛ ولذلك، فإن فيه غَناء عن أية معرفة تأتي من خارجه؛ ولا شك **أن هذا الاعتقاد بقدرة العقل، على رسوخه في النفوس، فيه من الاغترار بقدر ما فيه من الغلو.**

---

(٧) انظر:

DURKHEIM, Emile: **L'éducation morale**, p. 3.

أما **الغلو**، فلأن العقل لا يستقل بالمعرفة، بل تشاركه فيها وسائل أخرى، بدءا بالخبر وانتهاء بالوجدان؛ كما أن العقل لا يُدرك من ذاته كثيرا من الأشياء نحو سَنِيِّ القيم ورقيق المعاني، بل لا بد أن يُهدَى إليها بواسطة الخبر أو يُعان على إدراكها بواسطة العمل؛ ثم إنه لا يحيط بكل شيء بما في ذلك حقيقته نفسُها؛ ولا يَبعد أن يكون هناك من المدركات ما لم يكن أصله عقليا، واقتنصه العقل، ثم دَرَج عليه، فأصبح معدودا في العقليات.

وأما **الاغترار**، فلأن الدهراني يعتقد أنه لا أعلَمَ بأحوال نفسه من عقله، فيكون أقدر على تدبيرها من غيره؛ والواقع أن الإله أقرب إليه من عقله، فيكون أقدر على تدبير هذه الأحوال، بل أعلم بعقله، إن شاء هداه، وإن شاء أضلَّه؛ وقد يَضلُّ عقلُه وهو مستيقن بأنه يهتدي؛ وعندها، يكون سلطانه أضر بنفسه من سلطان غيره؛ ثم إن الدهراني ينسى أنه كان موجودا ولَمّا يرشد عقله؛ والإله قد علم أحوال نفسه ولَمّا يتعاطى عقله معرفتها، ودبّرها له قبل أن يدبرها؛ لكن غروره صدَّه عن أن يرى افتقار عقله إلى إله يُعرّفه ما يعرف ويدبّر له ما يدبّر.

ب. وضع استقلال الإرادة في غير عالمه؛ لما كان بعض الدهرانيين يرى أن العالم المرئي الذي ترتبط ظواهره بعضها ببعض لا مجال معها للخروج عن قانون الحتمية الذي يحكمها، فقد تصور وجود عالم من وراء الظواهر، هو **عالم الأشياء في ذاتها**، وقدَّر أن الإنسان يتمتع فيه بحريته، لأن إرادته قادرة على أن تشرع لنفسها وتدبّر أمرها، متوسلة بالعقل وحده؛ لكن قليلا من التأمل يكشف لنا أن الأخلاق التي بناها الدهراني أخلاق غير روحية تقوم على إثبات السلطان للذات، تشريعا وتدبيرا، منازِعةً سلطانَ الإله؛ لذلك، اضطُرّ إلى اعتبار الحرية مفقودة في عالم الظواهر وموجودة في عالم الأشياء في ذاتها.

والحال **أن في هذا الرأي قلبا للحقائق**، لأن الأصل في التكليف الإلهي أن يكون متعلقا بالإنسان في عالم الظواهر، ولا تكليف بغير حرية، فيكون الإنسان حرا في هذا العالم على حتميته الطبيعية، كما لا يكون له غرض في إقامة سلطانه بقدر ما يكون غرضه في أداء واجبه؛ أما في عالم عقلي أشبه بالعالم الروحي كعالم الأشياء في ذاتها، فلا تكليف على الإنسان، فيكون

في تبعية كاملة للإله، منسلخا عن المنازعة لتحققه بأخلاق الروح؛ وبهذا، يتضح أن الدهراني قرَّر انتزاع التدبير من الإله، مُفرِدا الإنسان به، وأن هذا القرار هو الذي أفضى به إلى توهُّم عالم الأشياء في ذاتها، حتى يقول بوجود استقلال الإرادة فيه، في حين أن الخلو عن المنازعة يكفي لجعل هذا الاستقلال موجودا في عالم الظواهر ذاته.

ج. **العبودية للسلطان**؛ إن الصلة بين المِلْك والسلطان هي من الوضوح بمكان: فبقدر ما يَملك الإنسان، يكون له من القوة، فإذا زاد زادت، وإذا نقص نقصت؛ والقوة عبارة عن سلطان، والسلطان ضروري للتدبير، أيّا كان؛ غير أنه إذا دخل في منازعة سلطان غيره ولو كان سلطانَ الإله، لا يزال يشتد طلبه ويتقوى، حتى يشتط ويتعدى حدوده، **منقلبا من طلبِ وسيلة إلى طلبِ غاية**؛ وهذا يعني أن السلطان يخرج عن كونه مطلوبا باعتباره وسيلة للتدبير إلى كونه مطلوبا باعتباره غاية في ذاته؛ بل، أكثر من هذا، **تنعكس العلاقة بين السلطان والتدبير، فيصبح التدبير وسيلة والسلطان غاية**؛ وبالتَّبَع، تتحول المنازعة في التدبير إلى منازعة في السلطان.

وحينئذ، يستولي حب السلطان على قلب الإنسان، ولا يزال هذا الحب يتمكن في باطنه، **حتى يَتعبّد له** كما يُتعبَّد للإله، وعلامة ذلك أن يقتحم الموتَ من أجله؛ ومتى ظهر أن السلطان قد يعظم في قلب طالبه، حتى يصير بمنزلة إله يَعبُده، تبيّن أن دعوة الدهراني إلى طلب سلطان ينازع سلطان الإله، قد تؤدي إلى أن يستبدل الإنسان بالإله الآمر إلها آخر، وهو «**الإله القاهر**»، واقعا، من جديد، في التبعية التي كان يريد الخروج منها؛ ومن ثَمّ، فإن أوصاف الألوهية التي من أجلها دخل في منازعة الإله الآمر تصبح منطبقة على السلطان الذي اتخذه إلها قاهرا؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزمه، بموجب استئثاره بالعلم بحاله واستقلال إرادته، طلبُ سلطان من فوقه، حتى يدفع قهره، غير أن السلطان الثاني قد يعتريه ما اعترى الأول من تأله صريح، وهكذا دواليك؛ وعلى الجملة، **فإن الأخلاق الدهرية لا تكاد تَصرِف الإنسان عن التعبد للإله الآمر، حتى توقعه في شَرَك التعبّد للسلطان القاهر**.

بعد أن اتضح كيف أن بؤس التصور التسيدي لعلاقة الإله بالإنسان

يقوم في منازعة الإله في ربوبيته ومنازعته في تدبيره، نمضي الآن إلى بيان جوانب البؤس التي تضمَّنها التصور التجسيدي لهذه العلاقة.

٤. بؤس التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان

يبدو أن هذا التصور الأخير لعلاقة الإنسان بالإله هيمن أكثر من غيره على مجمل الفكر الغربي، ديانيا كان أو دنيانيا، نافذا إلى التصورات الأخرى لهذه العلاقة، إذ تشبَّعت بمدلولاته القلوب، حتى استضمرته وغار بعيدا في اللاشعور، فأخذت العقول تُفكّر، من حيث لا تَشعر، بمعانيه كما تفكر بمباني اللغة؛ معلوم أن «التجسيد» معتقد ديني يقول بأن الإله لَبس جسد المسيح بواسطة روح القدس، افتداء للجنس البشري من الخطيئة الأصلية؛ ويُعتبر سرا من أسرار الدين يتعذر كشف كنهه؛ ولا يهمنا هاهنا إلا أحد المعاني اللازمة عنه، وهو «**مشاركة الإنسان للإله في الرتبة الوجودية**»، أيا كانت الكيفية، وأيا كان هذا الإنسان، بحيث أخذ لفظ «التجسيد» يُستعمل في هذا المدلول الموسَّع داخل النطاق الديني وخارجه.

ولعلّ هذا التوسع في مفهوم «التجسيد» يرجع إلى تأثير الثقافتين اللتين ظلتا ترفدان الفكر الغربي بصفة عامة، وهما «الثقافة اليونانية» و«الثقافة اللاتينية»؛ فمعروف أن كلتا الثقافتين حفظت تراثا دينيا وأسطوريا هائلا عن صيغ التعامل بين البشر والآلهة، بالإضافة إلى فلسفات مؤثرة تقول بمبدإ المشاركة أو مبدإ الاتحاد أو مبدإ وحدة الوجود مثل «الأفلاطونية» و«الأفلاطونية المحدثة» و«الرواقية»؛ فالثقافة الإغريقية جعلت للآلهة حياة كحياة البشر، يأكلون ويشربون كما يأكلون ويشربون، وينكحون وينسلون كما ينكحون وينسلون، ويحاربون ويسالمون كما يحاربون ويسالمون، بل يميل الإنسان، في هذه الثقافة، إلى الاعتقاد بأن له نسبا إلهيا؛ أما الثقافة اللاتينية، فقد نقلت إلينا أخبار الأباطرة والأمراء الرومان الذين كانوا يُنصَّبون آلهة في حياتهم أو بعد مماتهم ويُعبدون وتُقدَّم لهم القرابين، بل إن عبادتهم كانت تُعدُّ الدين الرسمي للإمبراطورية.

ولا شك أن هذا التقلب بين وضع الإنسان ووضع الإله في الثقافتين لم يترك مجالا لِتولّد معنى «**التنزيه**» في العقول ولو مع وجود مفهوم «العلو»؛ لذلك، كان لا بد أن يؤدي تأثير الثقافتين إلى بث مفهوم

«التجسيد» في لحمة النسيج العقلي للمفكر الغربي، فضلا عن تعويد لسانه إطلاقَ عبارات تخلو من التعظيم الذي تستحقه الذات الإلهية، وكأنه يتعامل مع ند من أنداده؛ بل الأدهى من ذلك هو أن انتشار الفكر الغربي بين المثقفين الذين جاءهم دينهم بكمال التنزيه أخذ يجرئهم، هم كذلك، على انتهاك حرمة الذات الإلهية، فينحدرون إلى ما انحدر إليه ذلك الفكر من تشبيه الإنسان بالإله ونسبة الخلق إليه؛ فلننظر إذن في هذين المفهومين الأخيرين اللذين عمت بهما البلوى، وهما: «التشبه بالإله» و«الاشتراك في الخلق»، ولنذكر ملاحظاتنا عليهما.

٤ . ١ . **التشبه بذات الإله**؛ من المعروف أن أصل ادعاء التشبه بالإله هو نص ورد في التوراة، وهو أن الإله قال في اليوم الأخير من الخلق: «لنجعل الإنسان على صورتنا، بحسب الشبه بنا؛ وكوَّن الإله الإنسان من تراب الأرض ونفخ في أنفه نسمة الحياة، فصار الإنسان كائنا حيا»[٨]؛ مهما تكن التأويلات القريبة والبعيدة التي ظل يُحمَل عليها هذا النص بغير انقطاع، فإن ما انتقل منها إلى مجال الفكر تأويلان أساسيان هما: «**تأنيس الإله**» و«**تأليه الإنسان**»، إذ صارا موضع تأمل واسع ودعاوى عريضة؛ ونعترض على هذين التأويلين من الوجوه الآتية:

أ. **أن تأنيس الإله تدنيس له**؛ المراد بـ «تأنيس الإله» نقل صفات الإنسان إلى الإله؛ ومسلَّم أن صفات الإنسان صفات نقص؛ فإذا أسندها من أسندها إلى الإله، لم يأمن أن يَنسب إليه النقص المقارن لها، حتى ولو اجتهد في الاحتياط للتنزيه، منبها على قصور مدلولاتها، أو تأوَّلها، حاملا لها على معان مجازية، ذلك لأن الفكر، لطول استعماله لها، تطبَّع بها، والتطبع الفكري الذي يُخلّفه تداول هذه الصفات لا يزول بالاجتهاد النظري؛ ولو أن الأمر يقف عند هذا الحد، فقد يُحتمل ضرر هذا التدنيس وتُقبل معاذير من أتاه؛ لكن ما القول في الدهراني الذي لا يتردد، اغترارا بقدرة عقله، بل إعجابا بقوة نقده، في أن ينسب إلى الذات الإلهية النقص

(٨) التوراة، **سفر التكوين**، ١: ٢٦ ـ ٢٧؛ ورد في الحديث الشريف: «إذا ضرب أحدكم، فليجتنب الوجه، ولا تقل قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، **فإن الله خلق آدم على صورته**» (أخرجه ابن حنبل عن أبي هريرة ورواه عنه).

الإنساني نفسه، مسندا إليها نقائض صفاتها، حتى بلغ إلى حد أن وصفها بـ «الموت»؟ وحتى نوضح مدى استهتار الدهراني بقدسية هذه الذات، نقتبس من الشذرة ١٢٥ من شذرات كتاب الفيلسوف الألماني «فريديك نتشه»: **المعرفة الجذْلى**، الفقرة التالية:

> **«ألم تسمعوا بذلك الرجل الأحمق الذي أوقد فانوسا في واضحة النهار، وأخذ يعدو في فِناء السوق ويصرخ بغير انقطاع: «أبحث عن الإله! أبحث عن الإله! [...] «أين الإله؟ سأقول لكم أين هو؛ إننا قتلناه أنا وأنتم، كُلُّنا قتلَتُه! [...] لقد مات الإله! ويبقى الإله ميتا!، ونحن الذين قتلناه! فكيف نُسلّي أنفسنا، نحن أكبر القتلة؟ فأقدس وأقوى ما ملكه العالم إلى الآن أريق دمه بخناجرنا؛ فمن سيمسح أيدينا من هذا الدم؟ وأي ماء يمكن أن يطهرنا؟ وأي كفارات وأي طقوس ينبغي أن نخترع؟ أليس هذا العمل الكبير أكبر منا بكثير؟ ألا ينبغي أن نصير نحن بأنفسنا آلهة، حتى نبدو وكأننا نستحق هذا العمل؟»**

مهما يكن من أصل عقدي لهذا الكلام، فإن العقلانية الصارمة التي يدعيها الدهراني المتفلسف توجب عليه أن يعمل بمقتضى المسافة اللامتناهية التي تفصل بين الإنسان والإله، فضلا عن تجنب الإخلال بأدنى القوانين المنطقية كما في جمعه بين النقيضين، فلا إله، بموجب تعريفه بغير خلود، فكيف يصير إلى الفناء، مَثله مثل مخلوقاته؛ ومع ذلك، فقد اعتُبر هذا الكلام شاهدا على عبقرية صاحبه، وداعيا إلى نشأة لاهوت سُمِّي بـ «**لاهوت موت الإله**»، بل أضحى صاحبه بكلام من جنسه يُلقب بـ «مفكر الأزمنة الحديثة»(٩).

ب. **أن تأليه الإنسان هو تقديس له**؛ المراد بـ «تأليه الإنسان» معنيان: أحدهما **أن تُنقل صفات الإله إلى الإنسان**؛ ومسلَّم أن صفات الإله هي نعوت كمال؛ فإذا أسندها من أسندها إلى الإنسان، فيجوز أن ينسب إليه

---

(٩) انظر:

Luc FERRY: **Qu'est-ce qu'une vie réussie**? p. 84.

الكمال الذي تدل عليه، حتى ولو اجتهد في الاحتياط للتشبيه، منبها على حدود عبارتها أو تأوَّلها، حاملا لها على معان إشارية، نظرا لأن التعالي الذي تقتضيه هذه الصفات غير محدود، فيتعذر إدراكه؛ غير أن الدهراني لا يأبه لهذه الاستحالة، ويتمادى في استعارة الأوصاف الإلهية، ذاهبا إلى **قلب حقيقة التعالي**؛ فمعلوم أن حد التعالي، على وجه الإجمال، هو أنه العلو الروحي المطلق لذات أو صفة تفارق العالم المادي، لكن مدلوله يصبح، مع الدهراني، هو الامتداد الأفقي النسبي لذات أو صفة تقارن العالم المادي؛ وهكذا، فلا يكتفي الدهراني بخرق قواعد المنطق، بل يخرم حتى أوضاع اللغة لكي يصل إلى مراده في تقديس الإنسان؛ وقد لا نستغرب ذلك متى عرفنا أنه يُصرُّ على أن ينزله رتبة الإله؛ وبيّنٌ أنه لا يمكن أن ينزل هذه المنزلة إلا من تقدست صفاته، بل تنزهت ذاته.

والمعنى الثاني لـ «تأليه الإنسان» **أن تُرفَع بعض الصفات التي تختص بالإنسان إلى رتبة الصفات الإلهية**، وذلك بإضفاء القدسية عليها؛ ويتخذ هذا النوع من التأليه صورتين اثنتين:

إحداهما **صورة خاصة** تتعلق بأوصاف **فئات معيّنة من الناس**، غالبا ما تتمتع هذه الفئات بسلطان تدبيري مخصوص، دينيا كان أو سياسيا، كأن يكون كلامُ هذا أو حكم ذاك مقدسا، بل تكون شهواته ونزواته مقدَّسة؛ ولئن كانت هذه الصورة الاصطفائية من التأليه قد أخذت في الاضمحلال، فإنها لا تزال قائمة بين أظهرنا، إذ تتخذ أشكالا متجددة وخفية كما هو الشأن في مجال الفن والإعلام؛ والدهراني، ولو أنه يحرص أكثر من غيره على أن يتخلّص من هذا التأليه الاصطفائي، فإنه لا يأمن الوقوع في الخفي منه من حيث لا يشعر.

والثانية **صورة عامة** تشمل أوصافا تنطبق على الإنسان بما هو كذلك كأن يصير ضميره مقدَّسا وزواجه مقدَّسا وجسمه مقدَّسا ومجتمعه مقدَّسا؛ ولا يتحرج الدهراني في اللجوء إلى هذا التقديس العام، ظنا منه أنه يعيد الاعتبار المفقود للإنسان، في حين أنه يسوقه إلى **التعبّد لذاته**، والتعبّد للذات كالتعبد لغيرها، تضييعا للحرية وتضييقا للأفق.

ج. أن التشبه لا يتعدى التخلق بالأسماء الحسنى؛ متى قصد الإنسان

أن يتشبه بالإله، فليس له أن يطمع في مرتبته الوجودية، متوهما نفسه نازلا فيها، لأن العلو الذي يفصل بينهما لا يتناهى، وإنما غاية تشبُّهه به أن يُحصِّل مزيد التخلق، إذ كلما ازداد أخلاقا، ارتقى في مراتب الكمال؛ وهذا الرقي، مهما دام وسَما، يبقى محدودا، لأن الإنسان، أصلا، كائن متناه، وأعماله متناهية مِثلُه، بينما الكمال لا حدّ له، لأنه صفة يختص بها الإله وحده، ذاتا وأوصافا وأفعالا.

وحتى التخلق لا يُوصِّل الإنسان إلى هذا الرقي المحدود إذا عوّل على إبداعاته فيما يتوهّم من أوصاف للإله، لأنه تخلُّق معلول بحب الذات، فضلا عن آفة الابتداع التي تترصّده، وإنما الذي يوصل إليه هو أن يسلك أهدى طريق إليه، وهو **التخلق بأسمائه التي أنزلها**؛ وليس التخلق بأسمائه أن ينسب الصفات التي تحتها إلى نفسه كما ينسبها الإله إلى نفسه، وإنما أن يقف على المعاني الروحية والقيم الخُلُقية التي تنطوي عليها، ثم أن يجتهد في أن يأتي من صالح الأعمال ما يوفي بمقتضاها؛ والحال أن الدهراني يأبى أن يتأمل هذه الأسماء لذاتها، بَلْه أن يعمل بها، وإنما يأخذ من القيم ما عرض له، حتى إذا جمع ما جمع، اجتهد، لا في أن يصلها بأصلها الأسمائي، وإنما، على العكس من ذلك، **أن يفصلها كليا عنه**؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن في هذا الفصل إساءة فاضحة للخُلُق، لأنه إنكار فضل ذوي الفضل؛ وهيهات هيهات لمن يقتحم طريق التخلق، وزادُه سوء الخلق، أن يدرك الكمال الذي يأمله، ناهيك عن أن يتشبه بأهله!

٤ . ٢ . **الاشتراك في الخَلْق**؛ لقد انبنت هذه الدعوى الثانية على نصين من التوراة، أحدهما النص الذي تفرعت عليه دعوى التشبه بالإله؛ والثاني النص الذي يقول: «وباركهم الإله وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها»[١٠]؛ إذ ذهب أهل اللاهوت، بناء على النص الأول، إلى أنه إذا كان الإله قد خَلق الإنسان على صورته، فقد أعطاه القدرة على أن يكون خالقا مثلما هو خالق؛ أما النص الثاني، فقد فسروه بمعنى أن الإله أمر الإنسان بأن يستأنف الخلق، لا خلق العالم فقط، بل خلق نفسه أيضا، حتى يتحقق بتمام التشبه به؛ كما انبنت هذه الدعوى على أعمال

(١٠) التوراة، **سفر التكوين** ١ : ٢٨.

المسيح عليه السلام كإبراء المرضى مثل الأعمى والأكمه والأبرص، وكذا إحياء الموتى، بعثا وإيجادا.

فكان لا بد أن يجد هذا السياق الديني هوى في نفس الدهراني - وهو الذي طالما دعا إلى إنزال الإنسان منزلة الإله - فيبادر إلى التسليم بأن الخَلْق هو الصفة الأولى التي ينبغي أن تكون للإنسان كما تكون للإله؛ لكن العالم العظيم الذي وَجد الإنسان نفسه فيه والذي يحيط بكل شيء قد خُلق قبله، فإذن لا يمكن أن يخلق هو عالما آخر بجنبه، لأن كل عالم آخر متضمن فيه؛ فلا يبقى إلا أن يمارس خلقه داخل هذا العالم المحيط؛ وعندها، **يصير مشاركا للإله في خلقه**؛ وتتخذ هذه المشاركة عند الدهراني شكلين يختلفان قليلا عن شكليهما عند اللاهوتي:

أحدهما، **استئناف الخلق**، ذلك أن الإله قد فرغ من خلق العالم ولم يَعُد يتدخل في شؤونه، فيتعين على الإنسان أن يعيد خَلْق ما خلق، تجديدا أو تغييرا أو تطويرا.

والثاني **تتميم الخلق**، ذلك أن الإله تحمّل النصيب الذي يخصه من الخلق، وترك للإنسان أن يأتي بنصيبه، مكمِّلا خلقه؛ فلنأت على إبداء ملاحظاتنا على هذين الشكلين من الخلق.

أ. **الخَلْق فعل إلهي لا يتعدى إلى الإنسان**؛ يختلف مفهوم «الخَلْق» عن مفهوم «الصنع» و«الإبداع»؛ فـ «الصنع» أعمّ، إذ يفيد مجرد العمل، فيدخل تحته «الخَلْق» و«الإبداع»؛ ولفظ «الإبداع» غلب استعماله في معنى »الصنع من شيء، أي بواسطة»، فيكون مفهومه مطابقا لمفهوم «الاختراع»؛ أما »الخَلْق»، فقد اختص بالدلالة على »الصنع من لاشيء، أي ابتداء»، فيطابق مفهومه مفهوم «الفَطر»؛ والإله قادر على الخلق من لاشيء، وقد خلَقَ العالم العظيم من لاشيء، إذ يقول للشيء: «كن، فيكون»؛ أما الإنسان، فلا قدرة له مطلقا على مِثل هذا الخلق؛ وعليه، فإذا قيل: «الإنسان يَخلق»، فإما أنه يراد بالخلق مدلوله الحقيقي، أي الفَطر؛ وفي هذه الحال، لا يصح هذا القول؛ وإما أنه يراد به معنى «الإبداع»، فيكون قد استُعمِل، في حق الإنسان، على وجه المجاز والتوسع، فيجوز ما لم يقع الذهول عن تبعية هذا الاستعمال؛ وبهذا، يتضح أن الخلق بمعناه

الحقيقي لازم للإله، لا يتعداه مطلقا إلى أحد من مخلوقاته؛ لكن الظاهر أن الدهراني لا يولي لهذه التفرقة كبير أهمية، لأن الذي يَهُمّه ليس حدود الإنسان التي تجعل منه كائنا متناهيا، وإنما هو **تجاوز هذه الحدود بما يجعله أشبه بالإله، اقتدارا وكمالا**؛ وقد لا يُقلقُه كثيرا أو يجعله يراجع همَّه ما أدت إليه إرادة هذا التجاوز من ألوان التغيير في الخلق شأن التعديل في الأجنة والتبديل في البيئة، مادام ذلك قد ضَمِن للإنسان مزيد السيادة على الطبيعة والحياة، تشبُّها بالإله الذي خلقه.

ب. **استئناف الإنسان للخَلق أو تتميمه تنقيص من مقام الإلوهية؛** لا يفتأ الدهراني يَنفي تدخُّل الإله في العالم بعد أن خلقه، إذ يرى أنه نَصب الأسباب التي تربط أحداثَه ووضع القوانين التي تضبط أطوارَه، فجعل العالم يستغني بنفسه، بحيث تصبح كل التدخلات فيه مقصورة على الإنسان وحده؛ وفي هذا الرأي من تحقير الذات الإلهية بقدر ما فيه من فقر التصور للخلق الإلهي؛ أما عن فقر تصوُّر الدهراني للخلق الإلهي، فإنه يعتقد أن الخَلْق يقف عند حد الإيجاد كما إذا كان «إخراجا للشيء في دفعة واحدة»؛ والحقيقة أنه يمتد إلى حفظ الشيء الموجود، أي يشمل أيضا الإمداد، فضلا عن الإيجاد، بل إن فعل الخَلْق لا ينفك عن المخلوق ما بقي موجودا؛ فلولا تواصل هذا الفعل الإلهي، لخرج من الوجود إلى العدم، فاتصال الخَلْق إذن شرط في وجود الموجود؛ وإذا ظهر أن الإمداد إنما هو تواصل الإيجاد، وجب أن لا يفارق الخالق المخلوق أبدا.

وأما عن تحقير الدهراني للذات الإلهية، فإنه يَتصور استئناف الخلق بأنه عبارة عن الدخول في الخلْق بعد انقطاع، مع العلم بأن الخَلْق المستأنف خير من الخَلْق المنقطع، والخلْقُ المنقطع هنا هو الخلْق الإلهي؛ فكيف يُتوهّم أن ينقطع الإله عن الخلق وهو الذي لا نهاية لأفعاله! إنما خَلْقه كأمره مستمر لا ينقطع ومتجدد لا ينجمد؛ كما يتصور الدهراني تتميم الخلق بأنه عبارة عن تحسين للخلق، بحيث يصير العالم أفضل مما كان؛ وهذا يشعر بأن الإله جاء بِخلقه ناقصا، فأوكل إلى الإنسان إزالة هذا النقص، بل يُشعر بأن الإنسان أقدر على الكمال من الإله؛ وهذا غاية في سوء الأدب مع الذات الإلهية؛ وحتى لو فرضنا أن الإنسان يتصرف في الخلق الأول بخلق جديد، **فلا يكون تَصرُّفه ذاته إلا خلقا آخر من الإله،**

لأن إمداده لا ينقطع عنه، وإلا لما وُجد، ولا، بالحريّ، وُجد تصرفه.

ج. **المشاركة في الخلق توجب الندِّية بين طرفيها؛** توجب المشاركة في شيء بين جانبين أن يكون لكل منهما نصيب من هذا الشيء قد يضاهي نصيب الآخر، وقد تشتد هذه المضاهاة، فتفضي إلى أن يزاحم أحدهما الآخر في هذا الشيء، وهذا هو مقتضى «الندِّية»؛ وواضح أن من يقول بالمشاركة في الرتبة الوجودية، فلَأن يقول بالمشاركة في الخَلق من بابٍ أوْلى، فيلزم أن حصول الندية في الأولى أقوى منه في الثانية؛ وأيضا من يقول بوجود الندية في الخلق، فلَأن يقول بوجودها في غيرها من الصفات من بابٍ أوْلى، لأنها في الخلق أشد منها في غيره؛ وكذلك من يقول بوجود الندية في الخلق ابتداء، فلَأن يقول بوجودها في الخلق بواسطة من بابٍ أولى، لأنها في الخلق المباشر أقوى منها في الخلق غير المباشر؛ وأخيرا من يقول بوجود الندية في خَلْق البدء، فلَأن يقول بوجودها في خلق الإعادة من بابٍ أولى، لأنها في الخلق الأول أظهر منها في الخلق الثاني.

ولما كان الدهراني **يقول بأن الإنسان يشارك الإله في الخلق كما يشاركه في الرتبة الوجودية، فقد جعل منه ندا له في الخلق، بالإضافة إلى الندية في الوجود؛** ولما كان الخلق على أنواع أربعة: «مباشر» و«غير مباشر» و«بدئي» و«إعادي»، فقد لزم أن تشمل هذه الندية، من حيث المبدأ، هذه الأنواع الأربعة، حتى وإن كان الإنسان لا يتذكر الخلق البدئي ولا يتصور الخلق الإعادي، وكيف له أن يتذكر هذا أو يتصور ذاك، والإله لم يُشهده الأول ولن يُشهده الثاني!

لكن يبقى أن هذه الندية، كما يتوَّهمها الدهراني، ليست بالضرورة «مزاحمة متجانسة»، أي تنافسا في خلق نفس الأشياء، بل قد تكون «مزاحمة متغايرة»، أي تنافسا في خلق النظير في أشياء مختلفة؛ وربما اعتبرَ المزاحمة المتغايرة أدل على الندية من المزاحمة المتجانسة؛ وينهض دليلا على ذلك أنه ينسب إلى الإنسان خَلْق ما قد يتردد في نسبته إلى الإله أو ينكر نسبته إليه، مُفرِدا الإنسان به؛ ومثالُ ذلك «خلق القيم»: إذ يرى الدهراني أن القيم ليست معاني مُنزَلة، وإنما هي من صنع الإنسان الخلاق وحده؛ ومعلوم أن للقيم رتبة الواجب، والواجب يعلو على الواقع الذي له

رتبة الوجود؛ يَنتُج من هذا أن الإنسان قادر على خلق الواجبات قدرة الإله على خلق الموجودات، بل يَنتُج منه أن القدرة على الواجبات أسمى من القدرة على الموجودات، وبالتالي أن الإنسان أقدر خلقا من الإله؛ غير أن الدهراني، لما تيقَّن أن للقيمة سموا على عالمه، وأن هذا السمو لا يمكن أن يأتيها من هذا العالم، راح يقدِّر صدوره من عالم ليس من جنسه؛ فانظر كيف يختم تطوافه العقلي بالفرار إلى ما فرّ منه! وهل كان بوسعه أن يقدّر هذا العالم الأسمى لولا أنه أُخبر به! وكل خبر عنه لا محالة يتعدى حدود عقله؛ أليس إذا حضر الخبر، ارتفع النظر! فلا نظر مع الخبر كما لا اجتهاد مع النص[١١].

بعد الفراغ من بيان كيف أن بؤس التصور التجسيدي لعلاقة الإله بالإنسان يقوم في إقرار تشبيه الإنسان بذات الإله، تأنيسا وتأليها، وفي الاشتراك في الخلْق، استئنافا وتتميما، نكون قد أتينا على نهاية نقدنا الائتماني للدعاوى والتصورات التي تنبني عليها صيغ الأربع للأنموذج الدهراني؛ وقد ظهرت، من خلال هذا النقد، الحاجة إلى بناء أنموذج بديل يتجنب مكامن البؤس الفكري التي وقع فيها الأنموذج الدهراني بصدد الدين والألوهية وعلاقة الإنسان بهما.

(١١) واضح أن الإشارة هنا إلى «كانط»، والخبر المقصود هو خبر الوحي.

الفصل الثالث

الأُنموذج الائتماني واتحاد الأخلاق بالدين

لقد وضحنا كيف أن فصل الأخلاق عن الدين يرجع إلى كون الأنموذج الدهراني، بصيغه الأربع ينكر الآمرية الإلهية، كما وضحنا كيف أن إنكار الآمرية الإلهية ينبني على تصورات باطلة لعلاقة الإله بالإنسان، **لأنها لا تَقْدِر الإله حق قدره**؛ وإذا بطَلت هذه التصورات لعلاقة الإله بالإنسان، لزم أن يبطل القول بالفصل بين الأخلاق والدين؛ وحينئذ، يتعيّن طلب أنموذج غير دهراني يقول بالآمرية الإلهية، وينبني على تصور لعلاقة الإله بالإنسان يكون معارضا للتصورات الدهرانية؛ ونطلق على هذا الأنموذج اسم «**الأنموذج الائتماني**»، فلنذكر الآن المبادئ التي ينبني عليها هذا الأنموذج، وهي خمسة، **كل مبدإ منها يعارض خاصية في واحد على الأقل من التصورات الدهرانية المعروضة.**

١ . مبدأ الشاهدية

إن مقتضى هذا المبدإ الائتماني الأول هو «**أن الشاهدية الإلهية أصل التخلق**»؛ إذا كان الأنموذج الدهراني، بصيغه الأربع، ينكر الآمرية الإلهية، فإن الأنموذج الائتماني، على عكسها، يقر بهذه الآمرية باعتبارها الأصل في وجود القواعد الأخلاقية، بل يقر بصفة إلهية أخرى تقارنها، وهي ما نسميه بـ «الشاهدية»، جاعلا منها أساس **عملية التخلّق الإنساني**؛ فعلى خلاف الآمر الإنساني الذي لا يلزم من أمره أو نهيه أنه يراقب بنفسه إقامتهما، فإن الآمر الإلهي سبحانه لا تفارق مراقبتُه أوامرَه ونواهيه؛ فهو يأمر ويرى ـ أو قل **يشهد** ـ وهو لا يشهد ظاهر الأعمال التي يأتيها المأمور فحسب، بل يشهد أيضا خفي باطنها، حاكما عليها بالصلاح، فيقبلها، أو

بالفساد، فيردها؛ **فلولا شهادة الإله لهذه الأعمال وشهادته عليها، لما تمّ للإنسان تخلّق، ناهيك عن كمال التخلّق**؛ وهكذا، فإن الإنسان يتخلق بحصول هذه الشهادة الإلهية التي تأتيه بالفضلين: **فضل النظر الإلهي وفضل الحكم الإلهي**؛ وعلى الرغم من وجود هذه الصلة البينة بين التخلق الإنساني والشهادة الإلهية، فإن الأوامر الإلهية التي هي القواعد المتبعة في التخلق استأثرت بالاهتمام إلى حد بعيد، في حين لم تُعتبَر الشهادة الإلهية التي هي السبب الحقيقي الموصِّل إلى هذا التخلّق، وإلا فلا أقل من أن النظر في الآمرية الإلهية غلب على النظر في الشاهدية الإلهية.

ثم إن أفضال الشاهدية الإلهية ليس لها حد تقف عنده؛ فقد تورّث الإنسان شاهدية على قدر طاقته؛ فقد يأتمر الإنسان بما أُمر، وينتهي عما نُهي، غير أنه قد ينسى أن تخلُّقه آت من شهادة الإله لائتماره أو انتهائه ومن شهادته عليه؛ لكن الفضل الإلهي قد يتداركه، فلا ينسى ذلك، فيأتي الأمرَ أو النهي **وهو يستحضر، في ذات الوقت ـ أي يشهد بقلبه ـ أن الحق سبحانه يشهده**؛ وتعلُّق شهادته بشهادة الإله يرفع تخلّقه درجة، لأن الحق سبحانه الذي لا يغيب عنه شيء يشهد هذه الشهادة المتعلِّقة بشهادته ويشهد عليها، فتكون تزكيةً له فوق تزكية عمله.

وإذا كانت هذه الشاهدية الإلهية عامة، أي أنها تشمل بنظرها وحكمها جميع أعمال المخلوقات، فإن هناك **شاهدية خاصة**، وأفضالها أعظم؛ فقد يحظى الإنسان من الإله **بنظر خاص وحكم خاص يدرك بهما مزيد القرب منه**، بحيث تصير العلاقة الشهادية بينه وبينه **علاقة تقرُّب** يذهب معها الشعور بقهر الأوامر والنواهي، ويحل محلها الشعور بالاسترواح والأنس؛ ومن ثَمّ، فإن شعور الإنسان بالشاهدية يُنزله رتبة تزيد على رتبة الشعور بالآمرية درجة؛ وعلى قدر شعوره بالشاهدية، يكون ترقّيه من مكابدة المشقة في أداء الأوامر والنواهي إلى التنعم **بالود الإلهي** الذي يورّثه التقرب بهذه الأوامر والنواهي.

وهكذا، فإن أَخْذ الأنموذج الائتماني بمبدإ الشاهدية يجعله يتوصّل إلى نتيجتين غاية في الأهمية:

إحداهما أن **القيم والمعاني الأخلاقية تتحوّل إلى قيم ومعان جمالية**،

أي أن **التخلق ينقلب إلى «تجمُّل»، بحيث يصبح الإحساس الوجداني مصدر اتصال، لا مصدر انفصال.**

والنتيجة الثانية، **أن القيم الجمالية تتحول إلى قيم معرفية، أي أن التجمل ينقلب إلى تعرُّف، بحيث يصبح الإدراك المعرفي مصدر رحمة، لا مصدر قوة.**

ولما لم تتفطن صيغ الأنموذج الدهري إلى الخصوصية الأخلاقية للشاهدية، فقد فاتها إدراك إمكانية هذا التحول الجمالي للقيم والمعاني الأخلاقية، وظلت تنظر جميعها إلى الأوامر والنواهي الإلهية على أنها مجرد مطالب خارجية تقهر إرادة الإنسان، فبادرت إلى إنكار الآمرية الإلهية وإقرار الآمرية الآدمية بديلا منها.

٢. مبدأ الآياتية

إن مقتضى هذا المبدإ الائتماني الثاني هو «**أن اتصال الدين بالعالم عبارة عن اتصال آيات، لا اتصال ظواهر**»؛ ولو أن الأنموذج الدهراني في صيغته النقدية يدعي أن علاقة الإنسان بالإله لا تخضع للمقولات المادية التي يتحدد بها العالم، فإنه ينبني على تصور خارجي لهذه العلاقة، مُبرزا تَسلُّط الوحي الإلهي من خارج على العقل الإنساني؛ والأنموذج الائتماني يعتبر أن هذا التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان واقع لا محالة في آفة التشبيه؛ إذ يشبّه هذه العلاقة بعلاقة الإنسان بالعالم، فمقولتا الخارج والداخل لا تنفكان عن العالم؛ لذلك، فإن الأنموذج الائتماني ينفي نفيا باتا الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالإله؛ **ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدين كممارسة متصلة بالعالم، باعتبار العالم مجموعة من الآيات التكوينية والدين مجموعة من الآيات التكليفية**؛ و«الآية» غير «الظاهرة»، فالآية تدل على أن لها موجدا نصبها أمارة شاهدة عليه كما تدل على قيم أخلاقية ومعان روحية لا ينفذ إليها إلا من فتح بصيرته قدر فتحه لبصره؛ أما الظاهرة، فقد قرر الدهراني تجريدها من هذه الدلالة المعنوية؛ ويتجلى الاتصال الآياتي بين العالم والدين في الحقائق الآتية:

أ. أن **العالم والدين يشتركان في الدلالة على وجود الشاهد الأعلى بالسوية**؛ فلما كان العالم عبارة عن آيات تكوينية، والدينُ عبارة عن آيات

تكليفية، مع العلم بأن كل آية من هذه الآيات عبارة عن علامة دالة على الشاهد الأعلى، فقد اشتركا في هذه الدلالة الوجودية، بل تساويا في هذا الاشتراك، بحيث يكون ارتباط العالم بهذه الدلالة على قدر ارتباط الدين بها والعكس بالعكس، يكون ارتباط الدين بهذه الدلالة على قدر ارتباط العالم بها.

ب. أن **الصلة بين الدين والعالم باقية ببقاء الإنسان**؛ ذلك أن وضع الإنسان الآياتي يتميز عن وضع الدين والعالم، إذ أنه يجمع بين النوعين من الآيات، فهو من جهة خَلْقِه آية تكوينية كبرى، ومن جهة خُلُقه، آية تكليفية عظمى؛ ومن ثَمّ، فإنه يظل، بفضل جانبه التكويني، متعلقا بالعالم وبفضل جانبه التكليفي متعلّقا بالدين، ولا حياة له بغير هذا التعلّق المزدوج، حتى ولو أنكر الدين، لأن إنكاره للدين لا يرفع عنه كونه هو نفسه آية تكليفية؛ ومن هنا تبطل الدعوى الدنيانية التي تقول بأن الدين آخذ في الانسحاب من العالم.

ج. **أن مَثَلَ علاقة الإنسان بالدين كآيات تكليفية كمَثل علاقته بالعالم كآيات تكوينية، وجودا وشعورا**؛ فكما أن الإنسان موجود في العالم **وجودَ آية تكوينية**، فكذلك هو موجود في الدين **وجودَ آية تكليفية**؛ ولما كان وجوده في العالم هو وجودُ من أُعطي له هذا العالم، كان وجوده في الدين هو وجود مَن أُنزل عليه هذا الدين، فنزول الدين كعطاء العالم آياتيا؛ وهكذا، **فالوجود الآياتي في الدين كالوجود الآياتي في العالم**؛ وأيضا كما أن شعور الإنسان متعلق بالعالم بوصفه **مجموع الآيات التكوينية**، فكذلك شعوره متعلق بالدين بوصفه **مجموع الآيات التكليفية**؛ ولَمّا كان شعوره بالعالم هو شعور من يَخرج إليه، فكذلك شعوره بالدين هو شعور من يَعرُج إليه، فالعروج إلى الدين كالخروج إلى العالم آياتيا؛ وهكذا، **فالشعور الآياتي بالدين كالشعور الآياتي بالعالم**.

د. **أن علاقة الإنسان المزدوجة بالدين والعالم علاقة بطرفين متلازمين تلازم الظاهر والباطن**؛ وبيان ذلك أن الائتماني يسعى، لا إلى التفريق بين الأشياء شأن الدهراني، وإنما إلى الجمع بينها، موقنا بوحدة مصيرها إيقانه بوحدة أصلها، فضلا عن إيقانه بتعلق الآيات بعضها ببعض وبأخذ بعضها

برقاب بعض؛ ويسلك لهذا الجمع طريقين، أحدهما **طريق الاستدلال** الذي يجعله يستدل بظاهر آيات العالم على حقائق الدين كما يستدل بباطن آيات الدين على وقائع العالم؛ والثاني **طريق الاستبصار**، والاستبصار إنما هو طي الاستدلال بحذف حدوده الوسطى؛ فمن جهة الوجود الآياتي، يرى الائتماني أن عطاء العالم عبارة عن ظاهر نزول الدين، وأن نزول الدين عبارة عن باطن عطاء العالم؛ كما أنه، من جهة الشعور الآياتي، يرى أن الخروج إلى العالم عبارة عن ظاهر العروج إلى الدين، وأن العروج إلى الدين عبارة عن باطن الخروج إلى العالم.

يلزم من هذا أن الدين لا يختص بتدبير الفرد أخلاقيا كما يصر العَلماني على اعتقاد ذلك، ولا بتدبير المجتمع أخلاقيا كما يقول الدهراني بذلك، وإنما يتسع لتدبير العالم كله أخلاقيا، بل **إن هذا التدبير الأخلاقي للعالم هو الأصل في الدين**، وتدبيرُ ما دونه، فردا أو جماعة، إنما هو متفرع عليه؛ وبيّن أن تقديم حفظ العالم على حفظ ما دونه من شأنه أن يجنب الإنسانية من ألوان الفساد ما لا يمكن تَجنبه لو أننا قدمنا عليه حفظ الفرد أو الجماعة؛ ولولا الصفة الآياتية التي تجمع الدين بالعالم، لما وجد الدهراني نفسه، وقد صرف الدين، إن كلا أو بعضا، مضطرا إلى أن يضع أسئلة وجودية، ملحا في طلب الجواب عنها، كأن يسأل عن معنى وجوده وقيمة سلوكه ومصير حياته.

وهكذا، يتضح أن الأنموذج الائتماني، كما أخذ بالشاهدية بنوعيها الإلهي والإنساني، فإنه كذلك يأخذ بالآياتية بنوعيها التكويني والتكليفي؛ بل إن أخذه بالأولى يلزم منه أخذه بالثانية؛ **فالشاهد الإنساني لا يشهد إلا الآيات**، مع العلم بأنه **لا آية بدون دلالة على الشاهد الإلهي**؛ أما في الصيغ الأربع للأنموذج الدهراني، فيقوم مقام الشاهد الملاحظُ، والملاحظ لا يلاحظ إلا الظاهرة؛ والظاهرة، كما قررت هذه الصيغ الدهرانية، لا دلالة لها على الشاهد الإلهي؛ وتكون الصيغة النقدية منها مخطئة، لو تظن أن الظاهرة، بهذا المعنى المقرَّر، تُنبّه على ما وراءها، لأن الظاهرة لا تُخرج إلى شيء آخر سوى ما هو من جنسها، أي ظاهرة أخرى؛ ويبدو أن ما سمَّته هذه الصيغة بـ «الشيء في ذاته» إنما هو فرضية مقتحمة لا صلة لها بالظواهر من حيث هي كذلك، إلا أن تكون قد بدَّلت، من حيث لا

تدري، بمفهوم «الظاهرة» مفهوم «الآية»، في إخلال بالمنطق المعرفي الذي قامت عليه في الأصل.

٣. مبدأ الإيداعية

إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الثالث هو «**أن الأشياء ودائع عند الإنسان**»؛ إذا كان الأنموذج الدهراني في صيغته الاجتماعية ينبني على التصور التسيدي للعلاقة بين الإله والإنسان، متخذا المجتمع إلهه، فإن الأنموذج الائتماني، في المقابل، يتصدى لتسيد الإنسان، فردا أو جماعة؛ إذ يقرر أنه لا سبيل إلى حفظ الصلة بين العالم والدين التي تجعل من الأول آيات تكوينية ومن الثاني آيات تكليفية إلا بأن نُقلع عن عادتنا في التعامل الدهري مع الأشياء؛ وتقوم هذه العادة الدهرية أصلا في **النظر إلى الأشياء من جانب نسبتها إلينا، لا من جانب نسبتها إلى خالقها وشاهدها كأننا نحن المالكون لها وليس هو المالك لها**، فمثلا ينظر الدهراني إلى العالم على أنه مأخوذ، لا أنه معطى، وأنه محل دخول، لا محل خروج، كما يَنظُر إلى الدين على أنه صاعد[١]، لا أنه نازل، وأنه سبب إسراء[٢]، لا سبب معراج.

ولا إقلاع عن هذه العادة الدهرية إلا بأن نَجري على العادة التي تضادُّها، **وهي أن ننسب الأشياء إلى بارئها وشاهدِها نسبة مطلقة، وإلا فلا أقل من أن ننسبها إليه قبل أن ننسبها إلى أنفسنا**، لأن خالقَ الشيء وشاهدَه الأول أحقُّ بأن يملكه؛ ونسبُتها إلى البارئ الشاهد هي **نسبة روحية** صريحة، في حين أن نسبتها إلى أنفسنا **نسبة نفسية**؛ وليس المقصود بالنفس هنا معناها الوجداني، أي قوة باطنية تصدر عنها العواطف والانفعالات والشهوات، وإنما معناها **الوجودي**، وهو **ذات الشيء أو عينه**؛ وتتحدد بخاصية أساسية تميزها عن الروح، وهي نسبة الأشياء إليها؛ وهذه النسبة النفسية ليست مرتبة واحدة، وإنما مراتب متعددة، تبتدئ بالتملك وتنتهي بالتربب[٣].

---

(١) الإشارة هنا إلى مفهوم «التغييب»، وهو عبارة عن تصعيد الإنسان بإلباسه كمالات الإله.

(٢) لترجع إلى التعالي المقارن عند «لوك فيري».

(٣) انظر طه عبد الرحمن: **روح الدين**، الفصل الثالث.

وإذا قال الدهراني إن نسبتها إلى الخالق الشاهد تَحُدّ من نسبتها إلينا، فإننا نقول: العكس هو الصحيح، فبقدر ما تَنسب الأشياء إلى الخالق الشاهد، فإنه يَنسبها هو إليك، لأنه، سبحانه، عطاءٌ كله؛ وبقدر ما تنسبها إلى نفسك، يتركك ونفسَك، فينقلب العطاء سلبا وتنقلب النسبة فتنة.

ولما كانت نسبتُك الأشياء إلى الخالق الشاهد تعود عليك بأن يَنسُبها الخالق الشاهد إليك، لم تَعُد علاقتك بالأشياء علاقةَ من يَملِكها بنفسه، وإنما علاقةَ مَن ملّكه الخالق الشاهد إياها، بحيث يصبح ما تَملك آية تكوينية ومِلكك له آية تكليفية، كلتاهما تدل على الشاهد الإلهي بقدر ما تتعلق بالمشهود الكوني أو الشرعي، مالكا ومِلكا؛ وبهذا، يكون الخالق الشاهد هو **واسطتك** إلى الأشياء، كونية كانت أو شرعية، فتشهده قبل أن تشهدها، وتتعامل معه قبل أن تتعامل معها، بل تتخذه سبيلا إلى هذا التعامل الثاني؛ وشتان بين تخلّقك وأنت تشهد مَن يشهدك، متعاملا معه ببصيرتك، وهو المالك الأعلى، وبين تخلّقك وأنت تشهد ما لا يَشهدُك، متعاملا معه ببصرك، وهو ما ملُّكك.

وهذا التمليك الإلهي الذي يورِّث تخلُّقا شاهديا (أو روحيا) هو بالذات مقتضى «الإيداع»؛ **فالإيداع هو أن تملك ما تَملك، لا ابتداء، أي بنفسك، وإنما بواسطة، أي بخالقك الشاهد لك وعليك، بحيث يكون عبارة عن أمانة يودعها لديك؛ فالوديعة** إذن هي **الشيء الذي يجعله الخالق الشاهد في حوزتك، موكلا إليك أمر رعايته؛ وكلُّ ما يوكِل إليك الخالق رعايته يقتضي حقوقا لك وحقوقا عليك، إلا أن التمتع بحقوقك فيه موقوف على أداء الحقوق التي عليك بشأنه**؛ ولا يخفى أن في هذا التقديم لحقوق الوديعة على تَمتُّع المودَع لديه بحقوقه حدّا من نزوعه إلى اختزالها في المِلك، ماحيا صفتها كآية تكوينية كما أن فيه توسيعا لنطاق شعورِه بالمسؤولية، إبرازا لصفته كآية تكليفية.

بل إن هذا الإيداع الإلهي يفتح الطريق للتحقق **بخُلُق الفتوة**، وما أدراك ما الفتوة! ذلك أن الفتى، وقد تجرّد من سلطان النسبة، همُّه الأول هو أن يفرّغ ذمته من واجباته، بل إنه قد ينسى أن له حقوقا أو أفضالا على أحد، بل قد يعتقد أن الحقوق أو الأفضال عليه، لا له، فلا يخاصم على

حقوق أو حظوظ، ولا يفضح زلات أو أذيات، بل يبادر إلى التماس الأعذار لمن وقعوا فيها، غيرَ مستنكف عن معاشرتهم على شنآنهم، ولا، بالأوْلى، غير متوان في تمكينهم من حقوقهم.

ومن هنا، يتبيّن أن الأنموذج الائتماني الذي يقوم على حفظ الصلة الآياتية بين العالم والدين يقضي بأن نغير علاقتنا بالأشياء تغييرا جذريا، فيتعيّن أن نَخرج، في التعامل معها، من صورته الامتلاكية التي هيمنت إلى وقتنا هذا والتي انتهت إلى اتخاذ الصورة الاستهلاكية، مفرّقة بين العالم والدين تفريق طلاقٍ بدا وكأنه لا أمل في رجعته؛ فيكون هذا الأنموذج قد احتاط لنفسه من الآفة التي وقع فيها الأنموذج الدهراني بصيغه المختلفة، إذ أن العلاقة الأخلاقية بالأشياء فيه هي علاقة سيادة الإنسان عليها بوصفها خاضعة لأوامره؛ وبهذا، تكون الأخلاق الدهرية أخلاقا نفسية، أي أخلاقا امتلاكية كما تكون قيمها قيما استهلاكية؛ وقد وضّح الأنموذج الائتماني كيف أنه لا سبيل إلى الخروج من هذا التعامل الامتلاكي الاستهلاكي إلا بأن نأخذ في هذا التعامل بالصورة الائتمانية التي تجعلنا ننهض بمسؤولياتنا في حق هذه الأشياء، حتى إذا نهضنا بها على مقتضاها، جاز لنا إذ ذاك أن نستوفي حقوقنا من هذه الأشياء، لأننا نكون قد اتخذنا الشاهد الإلهي واسطتنا في التعامل معها، بحيث لزمنا النظر إليها على أنها آيات دالة عليه كما هو شاهد لها وعليها، سواء أكانت آيات تكوينية أم كانت آيات تكليفية؛ واتخاذُنا للشاهد الإلهي واسطة بينا وبين الأشياء يرفع التَخلُّق الذي يورثه لنا التعامل معها إلى رتبة التخلق الروحي؛ وشتان ما بين «التخلق الروحي» و«التخلق النفسي»، فالأول تَخلُّق داخلي يصلك بالأفق الأعلى، مرتقيا بك في مدارج الكمال، بينما الثاني تخلّق خارجي يصلك بالأفق الأدنى، مقلبا لك في منازل المصلحة.

٤. مبدأ الفطرية

إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الرابع هو «**أن الأخلاق مأخوذة من الفطرة**»؛ إذا كان الأنموذج الدهراني في صيغته الناسوتية ينبني على التصور التجسيدي للعلاقة بين الإله والإنسان، مُركّزا على تشبُّه الإنسان بالإله واشتراكه معه في الخلق، فإن الأنموذج الائتماني لا يَرُدُّ شيئا ردَّه لهذه

الدعوى التي يرى فيها ظلما عظيما في حق الشاهد الأعلى الذي يتقدس ويتنزه عن مشابهة مخلوقاته؛ ويقيم الدليل على أن **هذه الدعوى تصادم حقيقة «الفطرة»** التي يُسلّم بها، إذ يرى أن **الأصل في نشأة الفطرة هو الخطاب الإلهي لأرواح الآدميين في عالم الغيب بأنه «لا إله إلا هو»**، والذي سيتولّى الرسل، عليهم أفضل الصلاة والسلام، نقله إلى أقوامهم في عالم الشهادة؛ فيلزم أن التجسيد والفطرة ضدان لا يجتمعان، فحيث يوجد التجسيد، تنتفي الفطرة، والعكس بالعكس؛ والأدلة التي تثبت وجود الفطرة أكثر من أن تُحصى.

ثم إن هذا النموذج يضع في الاعتبار الفتنة العقدية التي أثارها التجسيد على مدى قرون؛ فلِم لا يجوز إذن أن تكون مقولةً متأخرة نتجت عن طول الأمد الذي فصل بين الصورة الفطرية للدين وصورته الوقتية كما طال أمد انتظار اليهود لعودة موسى عليه السلام من الجبل، فجسدوا الإله في عجل! وحينها، لا تكون هذه المقولة إلا تعبيرا مبالَغا فيه عن فقْد الصورة الفطرية الدينية، غير أن هذا التعبير وقع في نقيض مقصوده، إذ سقط في تحريف الدين عن هذه الصورة الأصلية.

يعتبر الأنموذج الائتماني أن الأخلاق الحية مستمدة أصلا من الفطرة التي خُلق عليها الإنسان، لأن هذه الفطرة تحفظ ذكرى شهادتها للإله بالوحدانية كما تحفظ شهادة الإله على هذه الشهادة؛ وقد ولّدت هذه الشهادة الغيبية الأولى في أعماق الإنسان قيما أخلاقية ومعاني روحية لا تلبث أن تصعد إلى طبقة شعوره ما أن يتعاطى شهود آيات التكوين وآيات التكليف في نفسه وفي الآفاق من حوله، لأن قانون الآيات يوجب ألا تنفك عن الدلالة على الشاهد الإلهي؛ وعلى هذا، كانت الأخلاق التي تورِّثها الصورة الفطرية للدين، من حيث مآخذ قيمها، أخلاقا روحية، ومن حيث توسّلها بالشاهد الإلهي، أخلاقا ائتمانية؛ وتوسُّلها به لا يقف عند حد رؤية أنه شاهد، بل يتعداه إلى رؤية أن هذا الشاهد الأسمى موصوف بكل أسمائه الحسنى التي هي معين كل القيم الخلقية والمعاني الروحية؛ وعلى هذا، تكون أخلاق الصورة الفطرية، في ذات الوقت، أخلاقا روحية ائتمانية أسمائية.

لكن هذه الصورة الأولى لا تلبث أن ينال منها الزمان إن قليلا أو

كثيرا، بل ربما تَناسَب نيلُه منها مع المدة التي تفصله عنها، فتحل محلها صورة وقتية يفقد فيها التدين قدرا من روحيته وائتمانيته وأسمائيته، فلا يشهد أهله الآيات فيما يعملون، ولا يتوسطون بالشاهد الإلهي فيما يملكون، ولا يقفون على أوصافه فيما يشهدون، بالقدر الذي كان يفعله الأولون.

ولا يَلزَم من هذا مطلقا ما ذهب إليه كثيرون من الدهرانيين، لاسيما دعاة النقد التاريخي وفلسفة التاريخ منهم، من أنه ليس في الإمكان الانتقال من أخلاق الصورة الوقتية للدين إلى أخلاق صورته الفطرية، ـ أي أخلاق ائتمانية وروحية وربّانية ـ لأن هذه الصورة، عندهم، في حكم المفقود الذي لا يعود؛ فقد فات هؤلاء إدراك حقائق دينية أساسية:

إحداها، **كل دين يختص بزمن أخلاقي محدَّد**؛ فكل دين منزل يتحمل مسؤولية أخلاق زمانه، حتى ينسخه الدين الذي يليه؛ والدليل على ذلك كون هذا الدين باعتباره مجموع الآيات التكليفية ينزل منزلة باطن العالم باعتباره مجموع الآيات التكوينية؛ وحينئذ، لا عجب أن يعلن الداعي إليه على رؤوس الأشهاد بأن رسالته دعوة إلى الناس كافة، بل إلى العالَمِين؛ والحال أن الانتقال من الصورة الوقتية لهذا الدين إلى صورته الفطرية يظل أمرا ممكنا مادام الزمان الأخلاقي الخاص به قائما، فإن مضى هذا الزمان بأن نسخه الدين الذي يليه، تعذَّر هذا الانتقال.

والحقيقة الثانية، **أن الأديان تختلف فيما بينها من حيث الفرق الذي يفصل بين صورتيها: الفطرية والوقتية**؛ فقد تكون الصورة الوقتية أقرب إلى الصورة الفطرية في دين منها في دين آخر، إذ تكون الأعراض التاريخية التي طرأت عليه أقل قدرا أو أخف وطأ؛ ولا يقاس ذلك بمقدار الزمن الذي مضى عليه، فقد يصيب دينا معينا في زمن قصير من التغيرات والتقلبات أضعاف ما يصيب غيره في زمن مثله أو أطول منه، لاسيما إذا لم تستحكم أسباب العمل به عند نزوله، فضلا عن التمكن من جمع أخباره وآثاره.

والحقيقة الثالثة، **أن الانتقال من الدين الوقتي إلى الدين الفطري لا يتم بطريق النظر، وإنما بطريق العمل**؛ فليس النظر في النصوص المنقولة، نقدا ومقارنة، أو تحليلا وتأويلا، أو حفرا وتفكيكا، هو الذي يوصّل إلى الصورة الفطرية للدين ولو أنه قد يكشف عن بعض الحقائق، لأن هذا

النظر مضطر إلى التوسل بأفكار وأنظار تنتسب لزمان غير زمان هذا الدين، فضلا عن أن الدين، في جوهره، حقيقة عملية؛ وعلى هذا، فلا يفيد في بلوغ هذه الصورة الفطرية إلا تعاطي عمل تقرُّبي خاص يكون قادرا على تحقيق **تحوُّل جذري للشعور**، فينزع عنه طبقات الثقافة التي غشيته على مر الزمن، ويكشف من تحتها عن المعين الروحي الكامن فيه والمتصل، أصلا، بالفطرة، كما أنه يجدد القدرة على التعامل الائتماني مع الأشياء، تحققا بشهادة ووساطة الشاهد الإلهي.

والحقيقة الرابعة، **أن هذا الانتقال العملي لا يحصل للمجتمع برمّته، وإنما يحصل لأفراد متميزين من أعضائه**؛ ذلك أنه يقوم على شروط لا يقدر على استيفائها إلا الخواص؛ **أحدها** تحصيل القدرة على مقاومة أشكال الترسب والتحجر التي اعترت الشعائر الأصلية في نفوسهم، ولا يتأتى ذلك إلا بتجدد **معاني شهادة** الشاهد الإلهي في قلوبهم؛ **والثاني** الاعتماد في هذه المقاومة على عمل راسخ تصعد أسبابه إلى زمن الوحي، اقتداء واصطحابا؛ **والثالث** الانتقال إلى إبداع أساليب فعالة للمقاومة على قدر التحجر الديني الحاصل في زمنهم، شكلا وقدرا، ولا يتيسّر لهم ذلك إلا بعد كمال تخلّقهم **بمعاني الأمانة**؛ فهؤلاء الأفراد، وإن كانوا قلة، فإنهم لا يعتزلون مجتمعهم بعد أن أدركوا ما لم يدركه غيرهم، وإنما يتولون، بكل ما أوتوا من بصيرة وحكمة، إفادة الناس من تحوّلهم الروحي، إحياء لقلوبهم وتجديدا لإيمانهم؛ فيقربونهم من الصورة الفطرية تقريبا تتفاوت حظوظهم منه بتفاوت استعداداتهم وأعمالهم.

٥. مبدأ الجمعية

إن مقتضى هذا المبدأ الائتماني الخامس هو «**أن الدين بجمعيته أخلاق**»؛ إذا كان الأنموذج الدهراني بصيغته الطبيعية ينبني على التصور التجزيئي للعلاقة بين الإله والإنسان، داعيا إلى أن ننتقي من الدين بعض الصفات الإلهية وبعض الآيات المنزلة التي لها صلة بالأخلاق، فإن الأنموذج الائتماني، على عكسه، يردُّ هذا التبعيض للصفات الإلهية والآيات المنزلة، ويدعي أن **الدين المنزل أخلاق كله**، وذلك لسببين رئيسين:

أحدهما، أن إنسانية الإنسان لا تتحقق بعقلانيته المجرَّدة، وإنما

بأخلاقيته المسدَّدة؛ ولم ينزل الدين إلا لكي يرقى بهذه الإنسانية بفضل كمال التخلق.

والسبب الثاني، أن الأخلاق لا تَخصُّ بعض صفات الإنسان التي لا ترقى إلى رتبة الضرورات، وإنما **تعمُّ جميع أفعال الإنسان**، جِلّها ودقِّها؛ ولم ينزل الدين إلا لكي يحيط بهذه الأفعال على اختلافها، حتى إن **جمعية الإنسان توجد في جمعية الدين** وكمالَ أخلاقه في كمال أحكامه.

أما الاستدلال على هذه الدعوى ـ أي الدين المنزل كله أخلاق ـ فيتكون من شقين: «البناء على العلاقة الآياتية بين الدين والعالم» و«البناء على الشاهدية الإلهية».

أما **البناء على العلاقة الآياتية بين الدين والعالم**، فيوصّلنا إلى نتيجتين:

إحداهما أن **أسماء الصفات الإلهية المنزلة** ليست مجرّد تعريفات شرعية دالة على الذات الإلهية، وإنما **تجليات كونية** تحتها قيمٌ ومعان على قدرها؛ وهذه القيم والمعاني الأسمائية هي عبارة عن الأصول التي تفرّعت عليها القيم والمعاني المأخوذ بها في تَخلّق الإنسان إلى حد الآن كما أنها هي المعين الذي ينهل منه كلما احتاج إلى تجديد روح التخلق فيه.

والنتيجة الثانية أن **الأحكام المنزلة**، أوامر ونواهي، ليست مجرد أعمال ظاهرة محددة ينبغي إتيانها، وإنما **آيات تكليفية تقترن بمقاصد أخلاقية وآفاق روحية**؛ وهذه المقاصد الأخلاقية والآفاق الروحية التي هي من وراء الأحكام هي القواعد التي ينبغي للعامل اتباعها، فيدرك من التخلق على قدر هذا الاتباع؛ وهكذا، فقد ازدوج في الأحكام المنزلة، على خلاف غيرها، الجانب القانوني بالجانب الأخلاقي ازدواجا لا انفكاك معه؛ فليس الحكم في الدين مجرد قرار تنظيمي، وإنما هو حكمة عملية، أي حكم ينطوي على قيمة أخلاقية يتوجب العمل بها والتخلق على وفقها.

وأما **البناء على الشاهدية الإلهية**، فيوصِّلنا إلى نتائج ثلاث:

أولاها أن **الإيمان والعبادة أخلاق روحية**؛ ذلك أن التسليم بالشاهدية الإلهية يوجب **الإيمان** بالشاهد الإلهي **كما يوجب عبادتَه**؛ **والإيمانُ والعبادة**

هما بالذات الأصل في وجود العلاقة الروحية بين الإنسان والإله، والصفة الأخلاقية للإيمان والعبادة لا ينكرها إلا مكابر؛ فالإيمان، وإن كان يُعدُّ أمرا باطنا، فهو عمل قلبي؛ وكل عمل، كائنا ما كان، يكون سببا للتخلق، **فيكون الإيمان خُلقا روحيا حظي بشاهدية الإله**؛ والعبادة، بدورها، عبارة عن أعمال جوارح تتطلب التخلق مثلما يتطلبه الإيمان، لأنها تعامل روحي مع الشاهد الإلهي، تعظيما لمقامه وقياما بحقوقه، **فتكون العبادة هي الأخرى أخلاقا روحية حظيت بشاهدية الإله.**

والنتيجة الثانية أن الإيمان والعبادة ينزلان منزلة **الأصليين** الأوَّلَين من الأصول الدينية اللذين تبنى عليهما أعمال الدين كلها؛ وإذا ظهر أن الإيمان والعبادة يورّثان التخلق الروحي، وجب أن ترث الأعمال الدينية التي تُبنى عليهما نصيبا من هذا التخلق، ويكون هذا النصيب على قدر تعلُّق هذه الأعمال بهذين الأصلين الروحيين. وعليه فلا سبيل إلى الأخلاق الروحية إلا بطريق الدين المنزل.

أما كلام بعض الدهرانيين عن «روحيات دهرية»، فأقلُّ ما يقال فيه أن صاحبه لا يعقل مطلقا معنى «الروحيات»، فضلا عن أن يجد لها رائحة أو طعما، لأن الإيمان والعبادة شرطان فيها، ولأن الشاهد لهما وعليهما وواهبَ التخلق بهما ينبغي أن يكون الكائن المطلق اللامتناهي الذي ليس فوقه أي كائن آخر؛ وليس هذا الوصف الأسمى إلا لإله الدين المنزل.

والنتيجة الثالثة أن الإيمان والعبادة هما **الغايتان** اللتان خُلِق من أجلهما الإنسان، بحيث يجب أن يطلب بلوغهما في كل عملٍ عملٍ يأتيه؛ وهذا يعني أن الإيمان لن ينحصر في الإقرار باللسان، وإنما تصبح حالة وجدانية ملازمة لإدراكات الإنسان كلها يستشعر معها لذة لا كاللذات كما أن العبادة لن تنحصر في وظائف الجوارح، وإنما تصبح حالة سلوكية ملازمة لحركات الإنسان كلها، يجد فيها حرية لا كالحريات، حتى كأن الإيمان والعبادة أسلوب حياته، بل نمط وجوده.

ولعل هذه الحقيقة الدينية، وهي أن الدين المنزل أخلاق كلُّه، هي التي حملت الدهرانيين أنفسهم، من حيث يشعرون أو لا يشعرون، على أن ينشئوا من عنديتهم أخلاقا اتخذوا لها صورة الدين وسموها باسمه؛ فهذا

أحدهم، وهو «دوركهايم»، يقرُّ بذلك قائلا: «لو أن الأخلاق تخلو من الديني، لن تبقى هي الأخلاق»[٤]؛ وهكذا، وضع «روسو» ما وضع تحت اسم «الدين الطبيعي»، ووضع «كانط» أخلاقا أرادها أن تكون «دينا عقليا»، ووضع «دوركهايم»، هو الآخر، أخلاقا شاء أن تكون «دينا اجتماعيا»، ووضع «فيري» أخلاقا» قصد أن تكون «دينا روحانيا» أو «فلسفيا»؛ ولئن سلّمنا لهم أن ما وضعوه أخلاقا، فلا نسلِّم لهم أن تكون أخلاقا من جنس الأخلاق التي جاءت بها الأديان المنزلة، أي **أخلاقا روحية**؛ وبيان اعتراضنا من وجوه تكشف بؤس هذه الأخلاق الموضوعة:

أ. أن **القصد بأديانهم الأخلاقية ليس التقرب إلى الإله، وإنما التقرب إلى أفراد البشر**، إما بعضا أوكلا، على أساس أن الأخلاق إنما تُحدّد التعامل مع الآخرين؛ وفي هذا مخالفة لما تقرَّر في الدين المنزل، إذ أنه لا يَعتبر في الأعمال شيئا قدر اعتباره للقصد منها؛ فإذا قُصد بها وجه الإله، وأُفرد بهذا القصد، صارت جزءا من التدين، وثبتت صبغتها الأخلاقية؛ أما إذا أُشرك الإله بغيره في هذا القصد، فيكون الشريك أوْلى بها، وترتفع عنها الصبغة الأخلاقية.

ب. أنهم **يرون في التقرب إلى الإله بالإيمان والعبادة ضلالة وعماية**، لأن مشيئته، في نظرهم، جارية على قانونها الثابت لا تعبأ لتعبّد أحد ولا لدعائه، بحيث لا يعدو عمله أن يكون وهما أو سحرا أو عبادة أوثان؛ وقد تقدم أن الصلة الروحية بالإله ليس لها إلا طريق واحد، وهو الإيمان بما أنزل والتعبد بما افترض؛ ودوام هذه الصلة الروحية هو الذي يجعل الإنسان يحظى بأفضال الشاهدية الخاصة، وهي الأفضال التي تورّثه أخلاق القرب.

ج. أن **هذه الأديان الدهرية لا تُكسب الإنسان إلا أخلاق الظاهر التي تفيد في معاملاته مع الآخرين**، وليس لها من سبيل إلى أخلاق الباطن، مادامت العبادة ليس لها مكان فيها؛ وما لم تتأسس أخلاق الظاهر على أخلاق الباطن، فمآلها الزوال، وإلا فلا أقل من أن ضررها يكون أكبر من

---

(٤) انظر:

DURKHEIM, Emile: **L'éducation morale**, pp. 5-7.

نفعها؛ ولا أضر على الإنسان من أن يقع في **التخلف الأخلاقي**، إذ هو تخلُّف في إنسانيته؛ وعلامته أن يُخلّق بعضا أو جانبا من ذاته، ولا يُخلّق بعضا أو جانبا آخر كما لو أنه يخلو من أسباب المسؤولية، في حين أنه لا شيء من ذاته يخلو من هذه الأسباب؛ وحيثما توجد المسؤولية، يتعين إيجاد تَخلّق على قدرها؛ لذلك، يدعوه مبدأ الإنسانية إلى أن يُخلّق ذاته بجمعيتها.

د. أن **هذه الأديان الدهرية تسعى إلى تحقيق تسيّد الإنسان بَدَل تسيّد الإله**؛ وقد ذكرنا أن الأصل في التسيد على الأشياء يرجع إلى كون نفس الإنسان، أي ذاته، تتحدد أساسا بنسبة الأشياء إليها، متدرجة من التملك إلى التربُّب؛ ومن ثَمّ، فالأصل في الأخلاق الدهرية أن تكون أخلاقا **نفسية**، لا روحية، أي أخلاقا امتلاكية، وتكون قيمها قيما استهلاكية؛ والأخلاق النفسية لا تكون إلا أخلاقا للظاهر، لا للباطن، لأن الشاهدية الإلهية التي تُخلِّق الباطن تَمَّ الاستغناء عنها بالشاهدية الآدمية، وليس لهذه الشاهدية مطلقا طريق إلى باطن الإنسان، فضلا عن باطن باطنه الذي هو روحه.

وبناء على هذا، لو فرضنا أن هذه الأديان الموضوعة تشكلت بالذات من الأخلاق التي فصلها الدهرانيون عن الدين المنزل، **فإن هذه الأخلاق تفقد، حتما، وصفها الروحي الأصلي وتكتسب وصفا نفسيا، لأنها قُطِعت عن أصولها الشاهدية: إيمانا وتعبدا**؛ وحتى لو أنهم أخذوا هذه الأصول ذاتَها، وجاءوا بإيمان دهري وعبادة دهرية، وقد فعلوا، فإنها تصير، هي الأخرى، أصولا نفسية؛ وينهض دليلا على هذا التبدل في الصفة الخُلقية كون الدهرانيين أنفسهم يضعون، متى استطاعوا، لهذه الأخلاق المأخوذة من الدين المنزل أسماء جديدة تغطّي أصلها الروحي، مثل «حقوق الإنسان» بدل «حقوق الآدميين» أو «المسؤولية» بَدل «الأمانة» أو «التضامن» بدل «التراحم» أو «المواطنة» بدل «المخالقة».

وحاصل الكلام هو أن الأنموذج الدهراني الذي اختص بفصل الأخلاق عن الدين اتخذ أربع صيغ مختلفة تَرُدُّ كلها «الآمرية الإلهية»، وهي «الصيغة الطبيعية» التي تقول بـ «آمرية الضمير»، و«الصيغة النقدية» التي

تقول بـ «آمرية الإرادة»، و«الصيغة الاجتماعية» التي تقول بـ «آمرية المجتمع»، و«الصيغة الناسوتية» التي تقول بـ «آمرية الإنسان ـ الإله»؛ وقد تبيّن أن السبب الذي دعا هذا الأنموذج بصيغه الأربع إلى ردّ الآمرية الإلهية هو أنه بُنِي على تصورات بائسة وفاسدة لعلاقة الإنسان بالإله، نظرا لأنها **لا تَقْدُر الإله حق قدره**، وهي: «التصور الخارجي» الذي يُنزل على هذه العلاقة الروحية المقولات المادية لعلاقة الإنسان بالعالم؛ و«التصور التجزيئي» الذي ينتقي من الدين بعض الصفات الإلهية وبعض القيم والمعاني؛ و«التصور التسيدي» الذي يحصر علاقة الإنسان بعالم الأشياء في امتلاكها واستهلاكها والاستمتاع بها؛ و«التصور التجسيدي» الذي يجعل الإنسان يتشبه بذات الإله ويشترك معه في فعل الخلق؛ لذلك، تعيّنَ بناء أنموذج بديل لا يقع في فساد التصور الذي وقع فيه الأنموذج الدهراني، سميناه بـ «الأنموذج الائتماني»، واختص بالأخذ بمبادئ أخلاقية خمسة، وهي: «**مبدأ الشاهدية**» الذي يُخرج الإنسان من مشقة التخلق إلى متعة التخلق، ناقلا القيم الأخلاقية إلى رتبة القيم الجمالية؛ و«**مبدأ الآياتية**» الذي يُخرج الدين والعالم من ضيق الظواهر وانفصالها إلى سعة الآيات واتصالها؛ و«**مبدأ الإيداعية**» الذي يُخرج الإنسان من التسلط على الأشياء إلى الترفق بها، مقدّما حقوقها على حقوقه فيها؛ و«**مبدأ الفطرية**» الذي يَرُدّ التخلق الظاهر إلى أصوله في أغوار الباطن، مستبدلا بالتخلّق النفسي التخلُّق الروحي؛ و«**مبدأ الجمْعية**» الذي يُخرج الإنسان من تخليق ذاته، بعضا، إلى تخليقها، كُلّا، باطنا وظاهرا، حتى يسترجع إنسانيته كاملةً غير منقوصة كما يسترجع روحيته واسعةً غير محصورة.

الفصل الرابع

ظلم الدهرانية لماهية الإنسان

لقد بسطنا القول، في كتاب **روح الدين**، بما قد يُغني عن المزيد في موضوع «فصل السياسة عن الدين»، وبيَّنا كيف أن «العلمانية» التي قضت بهذا الفصل **ظلمت الوجود الإنساني ظلما كبيرا**، وذلك بأن ضيَّقت أطرافه أيما تضييق، فجعلت آفاقه المتَّسعة أفقا واحدا منقبضا، وعوالمه الكثيرة عالما واحدا؛ والآن وقد تناولنا في الكتاب الذي بين أيدينا فصلا آخر، هو «فصل الأخلاق عن الدين»، ووضَّحنا كيف أن «الدهرانية» التي قضت بهذا الفصل الثاني تجلُب لأصحابها بؤسا فكريا صريحا، فلنسأل: أي ظلم، هذا الذي تمارسه الدهرانية على الإنسان، وما هي آثاره؟

إذا كانت العلمانية ظلمت وجود الإنسان، فضاق ضيقا شديدا، فإن الدهرانية أضافت إلى هذا الظلم، ظلما أشد، إذ **ظلمت ماهية الإنسان نفسها**، فنزل عن رتبته نزولا بعيدا؛ وحتى نتبيّن طبيعة هذا الظلم ونتائجه، نورد أولا تحديدا لـ «ماهية الإنسان» يتفق مع منطلقات توجهنا الفلسفي.

ولنقل، بادئ ذي بدء، إن الرأي المرتضى عندنا والذي أقمنا عليه، في سابق مؤلفاتنا، الدليل تلو الدليل هو **أن ماهية الإنسان تستند أساسا إلى الأخلاق**؛ فلنذكر، على عجل، خصوصية الأخلاق بالنسبة لمجالين ظلا يتنازعان معها الأولوية في تحديد ماهية الإنسان، وهما: «السياسة» و«العقل».

ليس من شك أن **الأخلاق ليست كالسياسة، لا طبيعةً ولا مرتبةً**، حتى إن بعضهم توهَّم الخير كلَّه في فصل إحداهما عن الأخرى ولو أن بادئ

الرأي يسلّم بأن السياسة مع وجود الأخلاق أفضل للوجود الإنساني من السياسة بلا أخلاق؛ فإذا تقرّر أن السياسة عبارة عن التدبير الخارجي للشأن العام، فإن تدبير الأخلاق أوسع نطاقا وأبعد مدى من هذا التدبير، ولو لم يكن من جنسه، إذ ينهض، في ذات الوقت، بالتدبير الخارجي والتدبير الداخلي للشؤون كلها، عامّها وخاصّها، على طريقة غير الطريقة التي تتَّبعها السياسة، **لأن هذه تطلب، أصلا، التسيُّد على الآخرين، وتلك لا تطلبه، بل ترفع الهمّة عنه**؛ وطالِبُ التسيّد لا يأمن مكائد نفسه ولا غوائل شهوته.

كما أن علاقة الأخلاق بالعقل ليست علاقة التابع بالمتبوع؛ ذلك أن **انضباط العقل بالأخلاق مقدَّم على انضباط الأخلاق بالعقل**؛ فقد تنضبط الأخلاق بالعقل باعتباره آلة أو وسيلة مجرَّدة، بحيث يكون ضبطه لها عبارة عن إجراءات تقنية صرف لا يختلف في ذلك عن ضبطه لظواهر خارجية غير إنسانية، حتى إن الآلة الجامدة قد تُبرمَج بهذه الإجراءات العقلية الخالصة، فتُغني عن العقل[1]؛ وحينئذ، يتعين أن نحكُم على هذا التنظيم العقلي للأخلاق حُكمَنا على التنظيم الآلي لغير الأخلاق، نجاحا أو فشلا، ربحا أو خسارة؛ بينما العقل ينضبط بالأخلاق باعتبارها قيما أو مقاصد عُليا تُوجِّه عمله الآلي نحو الأفضل، مضفيةً عليه الصبغة الإنسانية؛ والعبرةُ في التصرُّفات والمعاملات تكون بهذه القيم الموجِّهة، وليس بتلك الإجراءات المنظِّمة؛ ولذلك، **كان وجود الأخلاق بغير «أجْرأة» خير من وجود «أجْرأة» بلا أخلاق.**

ولا تتقدم الأخلاق على العقل في ضبط أحدهما للآخر فقط، بل **إن الأخلاقية تبدو أوْلىَ بتحديد ماهية الإنسان من العقلانية**؛ فمتى اعتبرنا العقل بلا أخلاق أوْلى بالآلة منه بالإنسان، لأنه عقل إجرائي محض، فلا يبقى معنى لتحديد ماهية الإنسان بالعقل؛ وعندئذ، فواحد من أمرين: إما **أن نُعرِّف هذه الماهية بعقل غير العقل الآلي** ـ أو، باصطلاحنا، غير العقل المجرَّد ـ وإما **أن نُعرِّفه بشيء آخر غير العقل.**

أما الأمر الأول، فيوجب أن يكون هذا العقل قد تشبَّع بالقيم

---

(١) المقصود بالعقل هنا هو «العقل المجرد».

الأخلاقية، حتى لا انفكاك له عنها في أدنى عملياته؛ وليس هذا العقل إلا ما أطلقنا عليه اسم «العقل المسدَّد»، لكن يبقى أن مشروعيته التعريفية استمدها من القيم الأخلاقية التي تغلغلت فيه، فيلزم أن نأخذ هذه القيم الأخلاقية في تعريف ماهية الإنسان.

وأما الأمر الثاني، فيوجب أن يكون هذا الشيء، لا نازلا رتبة تعلو على رتبة العقل فحسب، بل أن يكون حاكما على العقل، ولا شيء ينزل رتبة الحاكمية بالنسبة للعقل إلا القيم الأخلاقية، فهي التي تُحسِّن إجراءاته وعملياته أو تُقبِّحها، حتى تستحق أن تُعتبر أفعالا إنسانية حقّة، وإلا فلا تعدو كونها مجرد حركات آلية صمَّاء بكماء، إذ لا إنسان إلا مع وجود هذه القيم.

وعلى هذا، ففي الحالتين المذكورتين يؤول الأمر إلى تقدُّم الأخلاق على سواها، عقلا كان أو غيرَه، في تحديد ماهية الإنسان، بحيث تكون الخاصية الإنسانية والخاصية الأخلاقية متطابقتين غير متباينتين؛ وحتى لو فرضنا أن هناك من لا يزال يكابر، مصرّا على اعتبار العقل محدِّدا للإنسان بالكلية، **فلن يكون عقلُ الإنسان**، إذ ذاك، **إلا عين أخلاقه**؛ وحسبك شاهدا على ذلك أن قولنا: «العقلاء» أو «العاقلون» (بصيغة الجمع) لا يفيد إلا أولئك الخاصة الذين يتحلَّون بأخلاق سَنِيّة ورَّثتهم الحكمة؛ ومن هنا، نعود، مرة أخرى، إلى إثبات الأصالة التعريفية للأخلاق بالنسبة لماهية الإنسان.

وإذا نحن تأملنا الفصل الدهراني - أي فصل الأخلاق عن الدين - في سياق التسليم بهذه المطابقة بين «الإنسانية» و«الأخلاقية»، تبيَّن أن **المفكرين الدهرانيين ظلموا «الدين» كما ظلموا «الأخلاق»**.

١. ظلم الدهرانيين للدين

يقوم ظلم الدهرانيين للدين في كون أحد مآلات عزلهم الأخلاقَ عن الدين هو **إلغاء الدين** ولو أن الذين شَملهم هذا البحث لا يُبدون كُرها مُعلَنا للدين المسيحي وإن أبدوا بالغ نقمتهم على الكنيسة؛ ومع ذلك، يبقى أن سعيهم الحثيث إلى أن يضعوا، من عند أنفسهم، أخلاقا مستقلة عن الدين، يُنزلونها منزلة الدين، غير مستنكفين عن تسميتها باسمه، إنما **يُشعر بأن**

وراء هذا السعي دوافع محتملة ثلاثة: إما «أنهم غير راضين عن الدين المسيحي التاريخي»، و«إما أنهم غير راضين عن الدين بوجه عام»، وإما «أنهم يريدون أن يخرجوا الدين في صورة عقلانية تضفي عليه صبغة الحداثة»؛ فلنبسط الكلام في هذه الدوافع الثلاثة واحدا واحدا.

١ . ١ . عدم الرضى عن الدين المسيحي التاريخي؛ لقد أظهر جل مفكري الحداثة عدم رضاهم عن الدين المسيحي التاريخي ـ أو، باصطلاحنا، عن صورته الوقتية ـ وقد دلَّ على تذمّرهم هذا استنكارهم لأشكال الخرافة ومظاهر الحَمِيَّة، وكذا استنكافهم عن كثير من المعتقدات المقرَّرة، بدءا من التعميد وانتهاء بالتجسيد؛ لكن هل يدعوهم هذا إلى أن يضعوا دينا أخلاقيا من عندهم؟

حتى لو فرضنا أن عدم رضاهم عن الدين القائم بلغ حد السخط عليه، فلا يجوز لهم أن يبتدعوا دينا من عندهم، لأن هذا الابتداع لا يدل إلا على جهلهم بحقيقة الدين المنزل وجهلهم بحقيقة الإنسان المؤمن؛ ويَظهر جهلُهم بحقيقة الدين المنزل في اعتقادهم أنهم قادرون على الإتيان بما أتى به من إجابات شافية عن أسئلة وجودية ومصيرية، تلبيةً لحاجيات معنوية هي من الروح بمنزلة الحاجيات المادية من الجسم؛ فإن الروح كالجسم تحيا بسد حاجاتها كما يحيا وتموت بفوْتها كما يموت؛ وهيهات أن يدركوا ما اعتقدوه! ومن أين لهم أن يتبيَّنوا هذه الحاجات، وجهلُهم بالإنسان لا يقلُّ عن جهلهم بالدين! فمهما اتسّع علمهم بالإنسان اتساعا وتطور أطوارا، فلن يزيدهم إلا بعدا عن إدراك حاجاته الروحية، لأن هذا العلم، على توسُّعه وتطوُّره، لا يسعه إلا التوسّل في ذلك بما يتوسل به في معرفة الأشياء المادية الخارجية، مع أن قانون الروح ليس هو قانون المادة؛ وعليه، فلا يمكن للوسائل المتخذة إلا أن تحول دون معرفة الأشياء الروحية الداخلية، بحيث كلما أوغل العلم في استعمالها، انحجبت عنه هذه المعرفة الروحية.

أضف إلى ذلك أن العلم بُني على مسلّمة ليس الأخذ بها أولى من الأخذ بنقيضها، هذا إن لم يكن الأخذ بهذا النقيض أقرب إلى الصواب؛ وهذه المسلَّمة هي: «**ما من شيء في الإنسان إلا ويقبل أن يحيط به العلم**»؛

فلِمَ لا يجوز أن يتميّز الإنسان عن الموجودات الأخرى بكونه لا يقبل أن تنكشف حقيقته بتمامها! بل ما الذي يمنع من أن تبقى، على الأقل، بعض جوانب الإنسان لغزا محيّرا إلى الأبد، دلالةً بيّنة على خالقه، وحفظا لتكريمه إياه، وقد نفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته وعلمه الأسماء كلها.

فلنتصوّر عالَما وهميا أضحى فيه ظاهرُ الإنسان ـ أو قل جسمه ـ معلوما بما لا مزيد عليه، بحيث تكشَّف هذا الظاهر كلُّه ولم يبق منه شيء، كما أضحى باطنه ـ أو قل نفسه وروحه ـ معلوما بمثل هذا العلم الذي كشف منه كل شيء، حتى استوى في ذلك مع الجماد أو يزيد؛ ولنسأل هل يظل هذا الإنسان على رغبته في أن يبقى حيا، وبالأحرى، أن يبقى على صورة كائن حي أو يكون وجوده على صورة جماد أحب إليه؛ قد نجيب جازمين: أن **هذا الإنسان المكشوف لا يمكن أن يكون هو الإنسان المعروف**، لأن هذا خُلِق، أصلا، لكي يحمل في باطنه، غيبا، في حين ذاك لا غيب فيه، **والإنسان بلا غيب كلاإنسان**، فيكون بالجمادية أولى منه بالبشرية؛ وحين يتجاسر الدهرانيون على وضع أخلاق نصبوها دينا، فإنما يضعونها لمثل هذا الإنسان المكشوف الذي هو باللاإنسان أشبه منه بالإنسان، فدينهم ليس دينا لإنسان حي، وإنما دينا لجماد صلد.

بل كان يتعيّن على هؤلاء الدهرانيين الخيار بين موقفين لا ثالث لهما متى أرادوا حفظ اتساق أفكارهم، وهما:

✓ إما أن يجتهدوا، بما أوتوا من أدوات البحث والنقد والمقارنة، في **طلب الصورة الفطرية للدين المسيحي** كما تجلّت في حياة المسيح عليه السلام؛ وقد لا يتوصلون إلى هذه الصورة الفطرية لدينهم بهذه الطريقة العلمية، لكن يبقى أنهم برهنوا على صدق نواياهم في هذا الطلب، فيُنظر إلى جهودهم على أنها نوع من التعبُّد يُلبّي رغبتهم المعلَنة في التديُّن ولو على مقتضى التخلُّق كما يُغنيهم عن إنشاء دين باطل، لا هو بالتاريخي ولا هو بالفطري من باب أوْلى.

✓ وإما أن يجدُّوا في **طلب الدين الحق من بين الأديان التي علموا بوجودها**؛ فيلزمهم أن يقاوموا كثيرا من سابق أحكامهم وفاسد تصوراتهم التي أخذوها من تراثهم العقدي وتاريخهم الديني، كما يلزمهم أن يتحلّوا

بخصال عالية قد لا تكون في طاقتهم، كإيثار الآخر على أنفسهم، بل إيثار دينه على دينهم متى ظهر الحق فيه؛ لكن هؤلاء الدهرانيين بلغوا غاية الاغترار بأنفسهم؛ فهل في الاغترار أكبر من أن يزعموا وضع أديان بدل الدين المنزل! ألم ينزلوا أنفسهم منزلة الإله! ولا ينفع بعضَهم أن يتعلل، في ترك هذا الطلب، بالقول بأن الأديان كلها باطلة أو، على العكس، بأنها كلها حقة، وإلا فَلِمَ يريد هو أن يضيف إليها دينا جديدا، فإما أنه يَعدُّه دينا حقا، فيناقض ادعاءَه بأن كل الأديان باطلة؛ وإما أنه يعدُّه دينا باطلا؛ وحينئذ، لا يفيده أن يضيف باطلا إلى باطل.

١ . ٢. **عدم الرضى عن الدين بوجه عام**؛ يرجع الدافع الثاني لوضع أخلاق مستقلة تقوم مقام الدين إلى **نفور** هؤلاء المفكرين **من «العبادات»** بما فيها «الصلوات» و«الأدعية» و«الأذكار» التي يرون أنها لا تسجلب خيرا ولا تستدفع شرا، لأن الإله، حسب تصوُّرهم، فرغ من خلق العالم وانزوى، تاركا للبشر أمر تدبير شؤونهم فيه؛ وليس هذا النفور من العبادة إلا أثرا من آثار بالغ جهلهم بطبيعة الصلة التي تجمع الخالق بمخلوقاته.

وليس ببعيد أن يعود سببُ هذا الجهل الشنيع إلى معتقد **التجسيد**، مقرونا بمعتقد ألوهية المسيح الذي لم يتقرر إلا في القرن الرابع الميلادي؛ وما لبثت أن نفذت آثار هذا المعتقد إلى عموم الثقافة في مجتمعات هؤلاء المفكّرة، فتشبَّعت بها قلوبهم ومداركهم، وكيَّفت عقولُهم بنياتها ومقولاتها بحسب هذا المعتقد، فأضحت تفكّر في قضايا الإله تفكيرها في قضايا الإنسان، سواء بسواء؛ وحتى لو وُجد منهم من أنكر هذا المعتقد، فقد بقي عقله يفكر بلوازمه، غير واع بهذا التأثير الخفي.

بعد هذا الذي ذكرناه بشأن الفساد العقلي الذي تسبَّب فيه التجسيد لمفكري الحداثة، لنرجع إلى ما كنا بسبيله، وهو نفورهم من العبادة، بل صرفهم لها وقدحهم فيها؛ فجهلُهم بالعبادة يزيد على جهلهم بغيرها أضعافا مضاعفة؛ فهم ينعتونها بنعت «**الطقوس**»؛ ولا أشنع من هذا الوصف في حق العبادة، إذ جعلوها عبارة عن حركات احتفالية وإشارات رمزية يؤتى بها على جهة التكرار، ويراد منها حفظ عرى الجماعة واستدرار البركات المتوهَّمة؛ ولو أن عقول هؤلاء استطاعت أن تتخلص من آثار التجسيد،

لتفطّنت إلى صريح التباين الموجود بين «العلاقة بالإله» و«العلاقة بالإنسان»؛ فإذا صح أن العلاقة بالإنسان معاملة (بمعنى «معاملة الند للند»)، فقد لزم أن تكون العلاقة بالإله موصوفة بوصف يضادُّها، وليس ذاك إلا «العبادة».

وها نحن ذاكرون من خصائص العبادة ما لا تتسع لإدراكها العقول المجرَّدة، ففات أصحابها بفوات هذا الإدراك الخاص أن يعدلوا في حق الإله.

١ . ٢ . ١ . **العبادة لغة الوجود**؛ إن العبادة عمل ليس كسائر الأعمال، لأنه لا يقبل أن تستقل بالبت في أمره ملكة إدراكية واحدة كالعقل المجرد، وإنما يقتضي استنفار كل القوى الإدراكية التي يملكها الإنسان في تداخل بعضها مع بعض، حسية كانت أو عقلية أو وجدانية؛ وإذا نحن أخذنا بهذا المقتضى وتأملنا العبادة بكلية مداركنا، ظهر لنا أن العبادة هي بمنزلة **لغة الوجود** التي يتواصل بها الإنسان مع الإله كما يتواصل باللغة المنطوقة مع أخيه الإنسان[٢]؛ فلا شيء في الوجود إلا يعبد خالقه، طوعا أو كرها؛ **فحين يدخل الإنسان في العبادة، فإنما هو يُكلِّم ربَّه على قانون ربه، لا على قانون نفسه**، مرتقيا بوضعه، بحيث تكون العبادة عبارة عن مرقاة للإنسان؛ وهذه اللغة الوجودية تتعدد أشكالها وأقدارها بتعدد أصناف الموجودات كما تتعدد اللغات التي تدور بينها في تواصل بعضها مع بعض، صورا ومقادير؛ فالكل أُعطي لغة يرقى بها إلى ربه.

١ . ٢ . ٢ . **العبادة محل كمال العقل**؛ إذا كانت العبادة تشكِّل اللغة الوجودية للتواصل مع الخالق، فمقتضى التواصل يوجب أن تكون المضامين المنقولة بواسطة هذه اللغة مضامين معقولة، وإلا انتفى معناه؛ وليس هذا فحسب، بل لَمّا كانت هذه اللغة وسيلةً للتواصل مع الإله، وجب أن تكون خاصيتها العقلية أكمل الخواص العقلية؛ ولا ينفع الدهراني أن يقول: «لو سلمنا بعقل العبادة، فلن يكون إلا من نصيب الإله وحده، أما الإنسان، فليس له من سبيل إليه»؛ لأنا نقول: إن عقل العبادة عقل لامتناه، والإنسان، من حيث هو متناه، ولو أنه من المحال أن يحيط بهذا

(٢) تدبر الآية الكريمة: «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (الآية ٣٦، سورة **الإسراء**).

العقل كما يحيط بالمعقولات المجرَّدة، فإنه يدرك منه بحسب عبادته، كمّا وكيفا؛ فإن زادت أو حسنت، زاد أو حسُن هذا الإدراك، وإن نقصت أو ساءت، نقص أو ساء؛ فعقل العبادة لا يفتحه أو يغلقه من دخل فيها وأدّاها، وإنما هو الذي ينفتح أو ينغلق من ذاته بحسب هذا الأداء، شكلا وقدرا؛ هذا على عكس عقل الأشياء غير العبادة، فالإنسان هو الذي يتولى فتحه أو إغلاقه بتسليط عقله المجرَّد عليها.

١ . ٢ . ٣. **العبادة عمل متجدد**؛ إن الأصل في العبادة هو أن **تتجدد**، وليس أن تتكرّر كما يتوهم الدهرانيون؛ ذلك أنه، مِن جهلهم بالعبادة، حصروا نظرهم في ظاهر رسومها، غافلين عن أن أساس العبادة هو الأعمال القلبية التي تقترن بإقامة هذه الرسوم، لأن الرسم القالبي بغير العمل القلبي لا يمكن أن يحقق التواصل المطلوب الذي هو الأصل في العبادة باعتبارها لغة الوجود؛ وعليه، ولو أن رسوم العبادات تبدو، في ظاهرها، ثابتة، فإن المعاني الروحية التي تورّثها هذه العبادات لا تنفك تتجدد بتجدد أدائها في وجدان الذي ينهض بها، بحيث يكون عقل العبادة عقلا يتجدد تجددا لا ينقطع، أي يتقلب تقلُّب قلب المؤدّي لها.

لهذا، كانت الأخلاق تحتاج إلى العبادة بما لا تحتاج إلى غيرها، لأنها، على خلاف ما يعتقد الدهرانيون، تُوسّع نطاق فاعليتها بموجب كونها لغة الوجود بكليته، وأيضا لأنها توسِّع نطاق معقوليتها بموجب كون عقلها ينزل رتبة الكمال، وكذلك لأنها توسّع نطاق قيمها، بموجب كون معانيها لا تفتأ تتجدد.

١ . ٣. **إخراج الدين في صورة عقلانية**؛ أما عن الدافع الثالث وراء وضع أخلاق دهرية مستقلة، والمتمثل في إخراج الدين في صورة عقلانية، فلا نزاع في أن تعظيم العقل إلى درجة تأليهه كان من علامات الحداثة؛ فعندئذ، لا عجب أن يبادر بعض مفكري الحداثة إلى صوغ أخلاق اقتبسوها من الدين وألبسوها لباس العقل، ثم عمَّوْا على هذا الاقتباس بأن عرضوها في أنساق محكمة البناء، وصاروا يزعمون أنهم استنبطوها من عنديتهم؛ كما أنه لا غرو أن يَعمد بعضهم الآخر إلى تبرير هذا الاقتباس بكونه لا يحفظ هذه القيم الخلُقية والمعاني الروحية المقتبسة على أصلها، وإنما يُخرجها من

سياقها الغيبي والمتعالي إلى سياق مرئي غير متعال يدفع عنها أسباب الخرافة والحمية؛ غير أن هذا الإخراج العقلي للدين يغفل حقائق أساسية:

١ . ٣ . ١ . **الإخراج العقلي للدين رتب متعددة**؛ ليس لهذا الإخراج العقلي للدين رتبة واحدة، وإنما رتب ثلاث على الأقل؛ فقد نُخرج المعتقد الديني على مقتضى **التجريد**، بحيث لا نملك اليقين في نفع ما يتخذه من مقاصد ـ أو قل قيم ـ ولا في نجوع ما يستعمله من وسائل ـ أو قل أفعال ـ في بلوغ هذه المقاصد أو القيم؛ وقد نُخرج هذا المعتقد على مقتضى **التسديد**، بحيث نملك اليقين في نفع ما يتخذه من مقاصد، ولكن لا نملك اليقين في نجوع ما يستعمله من وسائل في بلوغ هذه المقاصد؛ وأخيرا قد نُخرج هذا المعتقد على مقتضى **التأييد**، بحيث نملك اليقين في نفع ما يتخذه من مقاصد أو قيم، كما نملك اليقين في نجوع ما يستعمله من وسائل في بلوغ هذه المقاصد.

والأصل في الفرق بين هذه الإخراجات العقلية الثلاثة: «الإخراج التجريدي» و«الإخراج التسديدي» و«الإخراج التأييدي» هو مدى **التغلغل في العمل الديني** المستمدّ من الدين المنزل؛ فـ «الإخراج المجرَّد» منقطع عن هذا العمل بالمرة، و«الإخراج المسدَّد» دخل في هذا العمل بقدر يبصّره بمقاصده، و«الإخراج المؤيَّد» أوغل في هذا العمل بالقدر الذي يبصّره بالوسائل التي توصِّل إلى هذه المقاصد.

١ . ٣ . ٢ . **الإخراج العقلي للدين ينزل برتبة الدين**؛ الواقع أن الإخراج العقلي الذي أخذ به المفكرون الدهرانيون لا يرفع رتبة الدين، وإنما ينزل بها، ذلك أن العقل الذي يتحدد به الدين يقطَع، على الأقل، بنفع مقاصده، في حين أن العقل الذي استخدموه لصياغة ما اقتبسوه من الدين لا يقين له في نفع مقاصده، فيكون هذا الإخراج العقلي عبارة عن استبدال عقل أدنى بالعقل الأعلى.

وقد يقال: «إن الصورة التاريخية للدين جعلت عقله يفقد سداده، فيكون تدارك بعض تعاليمه بالعقل المجرد إنقاذا لها»؛ والجواب هو أن هذا الإنقاذ لا يعيد إليه سداده، وإنما يخرجه إلى عقلانية التجريد، شكّا في نفع المقاصد ونجوع الوسائل معا؛ ولا يمكن أن يعاد تسديد الدين إلا بطريقين

غير طريق العقل المجرَّد، أحدهما العودة إلى صورته الفطرية، إما **بالتفقه**، وقوفا عند رتبة التسديد التي هي تحصيل اليقين في نفع المقاصد أو **بالتزكية**، وصولا إلى رتبة التأييد التي هي تحصيل اليقين في نجوع الوسائل؛ والطريق الثاني طلب دين آخر لم تفسُد صورته الفطرية، بحيث يمكن استرجاعها متى حلّت مكانها الصورة التاريخية؛ ولا يطلب هذا الدين إلا من استطاع أن يُحقِّق تحولا جذريا في بنيته العقدية.

١ . ٣ . ٣ . الإخراج العقلي للدين لا يزيل اللاعقلانية؛ الراجح أن الإخراج العقلي للدين لا يدفع عنه اللاعقلانية بالضرورة، ذلك أنه بالإمكان أن يأخذ المفكر من الدين معاني إيمانية أو معتقدات تعبدية لا يقبلها أو لا يطيقها العقل المجرّد، ثم **يتكلَّف صياغة عقلية لها**، حتى يرتفع عنها ظاهر منافاتها للعقل، أو قل، بالاصطلاح المتداول، «عقلنتها»[٣]؛ فمقتضى»عقلنة» الشيء ليس إبرازا لمكنوناته العقلية التي ينطوي عليها، وإنما هو **إضفاء أسباب عقلية عليه من خارجه**، أسبابٍ قد تنقطع متى وُضع هذا الشيء في سياق غير السياق الذي تمت فيه هذه العقلنة؛ وبناء على هذا، فإن ما توهّمه بعض مفكري الحداثة من أنهم قد صاغوا الأخلاق المأخوذة من الدين صياغة عقلية لا غبار عليها، لا يدفع مصادمتها للعقل إلا في الظاهر، لأن العقلانية التي تنضبط بها الأخلاق المأخوذة من الدين ليست العقلانية المجرَّدة التي يتوسل بها هؤلاء، وإنما هي العقلانية المسدَّدة التي لا يعرفون إليها سبيلا لإصرارهم على نبذ الممارسة الدينية على مقتضى الوحي.

مما تقدم، نخلص إلى أن البواعث التي دعت المفكرين الدهرانيين إلى عزل الأخلاق عن الدين: «التذمر من خصوص الدين التاريخي» و«التذمر من عموم الدين» و«اللجوء إلى العقلنة» كلها تفضي إلى إلغاء الدين المنزل واستبدال دين دهري مكانه، دينٍ اتخذ صورة أخلاق عقلية مستقلة؛ وبذلك، **ظَلَم هؤلاء الماهية الدينيةَ للإنسان**، من حيث إنهم أنزلوها من رتبة العقلانية التسديدية، وبالأولى من رتبة العقلانية التأييدية، إلى رتبة «العقلنة» التجريدية.

(٣) مقابلها الأجنبي: «Rationalisation».

٢. ظلم الدهرانيين للأخلاق

يقوم الظلم الثاني للمفكرين الدهرانيين، وهو **ظلم الأخلاق**، في كون أحد مآلات عزلهم الأخلاق عن الدين هو **إلغاء الأخلاق** ذاتها؛ وذلك لأنَّ تصوُّرَهم للأخلاق ينبني على مسلّمات أربع نشتغل هنا بدحضها، أولاها، «أن الالتزام لا يكون إلا بأخلاق من نوع واحد لا أكثر»؛ والثانية «أنه لا عبادة في الأخلاق»؛ والثالثة «أنه لا حاجة إلى الشهادة في الأخلاق»؛ والرابعة «أن هناك فرقا بين الأخلاق والروح».

٢ . ١ . **مسلَّمة الالتزام بأخلاق واحدة**؛ لقد أدَّى فصلُ مفكري الحداثة الأخلاق عن الدين إلى ظهور اتجاهاتَ أخلاقية متعددة كلها تدَّعي استيفاء شروط العقلانية؛ فلما تولىّ العقل الإنساني أمر وضْعِها بَدَل الوحي الإلهي، كان لزاما أن تتعدَّد هذه الأخلاق بصورة ملحوظة، لأن الاجتهادات في مجال الفاعلية الإنسانية تختلف باختلاف الممارسات، فضلا عن الكفاءات؛ وقد صُنّفت هذه الاتجاهات المختلفة بحسب التقسيم الثلاثي للأخلاق الذي تَمّ تداوله، وهو: «أخلاق الواجب» و«أخلاق المنفعة» و«أخلاق الفضيلة»؛ والإشكال، بالنسبة إلينا، ليس قائما في تعدُّد صور الأخلاق بتعدُّد الأفراد أو تعدّد الجماعات، وإنما في **إنكار هذا التعدد الأخلاقي على مستوى الفرد أو مستوى الجماعة**، بحيث يُعَدُّ جمعُ الفرد أو الجماعة بين بعض هذه الاتجاهات تناقضا فاضحا في السلوك؛ ونعترض على هذا الرأي من وجوه أربعة:

٢ . ١ . ١ . **ارتباط الأخلاق بالمكان والزمان**؛ ليس في الأفعال، على خلاف ما يُعتقَد، أكثر ارتباطا بظروف المكان وصروف الزمان من الأخلاق، لأن تعلُّقَها بباطن الإنسان لا يقلُّ عن تعلُّقها بظاهره، وإلا فإنه يزيد عليه درجة؛ وأحوالُ الباطن لا تنفك تتقلب بتقلب هذه الظروف والصروف، لا على سبيل الانفعال السلبي بها، وإنما على سبيل الاعتبار الإيجابي لها؛ ولَمّا كانت هذه الشروط الخارجية تتغير على الدوام، جاز أن يتخذ الفرد أو الجماعة من الأخلاق ما يناسب تغيُّرها، كأن يأخذ بالمنفعة في ظرف أو صرف معيّن، ثم يترك المنفعة ويأخذ بالإحسان في ظرف أو صرف غيره؛ ومع ذلك، لا يُعتبر هذا التحوّل في السلوك الأخلاقي تناقضا أو خللا، بل

يُعتبر، على العكس من ذلك، سلوكا متسقا ومعقولا، بل سلوكا حكيما.

٢ . ١ . ٢. تقلُّب الإنسان في صور مختلفة من التخلُّق؛ لا يُحصِّل الإنسان تكوينه الأخلاقي دفعة واحدة، وإنما على أطوار متوالية، بحيث يتقلب بين أشكال مختلفة من الأخلاق؛ فقد تقوم، بين الأقسام الثلاثة السالفة الذكر من الأخلاق، أنواع من الترتيب كالترتيب الذي تنزل فيه أخلاق المنفعة الرتبة الدنيا وأخلاق الواجب الرتبة الوسطى وأخلاق الفضيلة الرتبة العليا؛ وبناء على هذا الترتيب، يجوز أن يبدأ الفرد سيره الأخلاقي بطور يطلب فيه العِوض عن كل فعل يأتيه بوصفه حقا من حقوقه؛ وقد لا يقيم زمنا طويلا في هذا الطور، وينتقل عنه إلى طور يزهد فيه في هذه الأعواض والأغراض، قائما بالواجبات والوظائف المنوطة به لذاتها؛ وقد لا تمضي عليه أيام معدودة، حتى يرى في تعلُّقه بالواجبات تعلُّقا بأعماله؛ فيسعى، حينئذ، إلى قطع هذا التعلق، ويتجه إلى الانشغال بكماله الخُلُقي وحده، مترقِّيا في مدارجه.

٢ . ١ . ٣. تدرّج الإنسان في التخلّق الواحد؛ إن الأصل في الأخلاق هو أنها مراتب مختلفة، لا بالنسبة لأصنافها المتعددة فحسب، بل بالنسبة للصنف الواحد منها؛ ليس ذاك لأن الصنف الواحد قد يتضمن أنواعا متدرجة تحت خُلُق واحد (مثل «العطاء»، فبعض ما يندرج فيه نجد على التوالي: «المواساة»، ثم «الكرم»، فـ «الإيثار»)، وإنما لأن كل خُلُق في حد ذاته عبارة عن مراتب قد لا نحصيها (فمثلا «المواساة» رتب و«الكرم» أو الإيثار رُتب مِثلها)، بحيث يترقى فيها الفرد أو الجماعة بلا انقطاع؛ والجدير بالذكر بهذا الصدد هو أن الإنسان إذا انتهض مترقيا عن رتبة من رتب الخلق الواحد، فقد يَعدُّ الرتبةَ التي يترقَّى إليها بالإضافة إلى التي ترقى عنها هي وحدها الرتبة التي تُجسّد هذا الخلق، فتبدو له الرتبة التي ترقى عنها وكأنها لا تجسد هذا الخلق؛ وهذا يعني أن الإنسان ينزل من رتب الخلق الواحد ما قد يُعتَبر متعارضا، ولا يضر هذا التعارض في شيء سلوكَه، بل يدل على مزيد التخلق لديه.

٢ . ١ . ٤. جمع الإنسان بين الفعل الخلُقي وضدِّه؛ لقد غلب على الاعتقاد بأن «الأخلاق صفات راسخة في النفس، تصدر عنها أفعال

الإنسان»، فيُظن بأنه لا أخلاق إلا مع وجود ثبات في الأفعال؛ والصواب أنه ما من فعل يأتيه الفرد، قاصدا به **جلب خير** أو **دفع شرّ**، إلا ويمكن اعتباره فعلا خلقيا؛ ذلك أن هاتين الصفتين الضدين: «جلب الخير» و«دفع الشر» كفيلتان بأن تجعلا من هذا الفعل فعلا خُلُقيا صريحا؛ وهكذا، فإن أفعال الإنسان ذاتَ القصود، على خلاف أفعال الدابة أو الآلة، لا تخلو أبدا من الصبغة الخُلُقية، بل إن أخلاقية هذه الأفعال هي التي تحدِّد إنسانية صاحبها؛ ولما كانت أفعال الفرد الواحد لا تنفك عن سياقاتها المختلفة، فإنه يأتي بها بحسب ما تنطوي عليه من مقتضيات متجددة، بحيث قد تصدر منه تصرُّفات متضاربة تضارب هذه السياقات (كأنْ يجمع بين»الذلة» و«العزة»، أو بين»اللين» و«الشدة»)، بل قد تدعوه هذه السياقات إلى أن يتوسّل بأفعال خُلقية معيّنة لتحصيل أضدادها كما لو كانت هذه الأضداد كامنة فيها (كأن يتوسل بـ «الذلة» ليتوصّل إلى»العزة» أو بـ «التواضع ليتوصّل إلى «الرفعة» أو بـ «اللطف» ليتوصّل إلى «القوة»).

٢ . ٢ . **مسلَّمة أنه لا عبادة في الأخلاق**؛ لَمّا كان مفكِّرو الحداثة لا ينظرون إلى العبادة إلا على أنها طقوس غير عقلانية، فقد ادَّعوا أنها تتعارض مع الأخلاق التي يقرِّرون أنها أفعال أو أوصاف عقلانية، منكرين اجتماعهما أشد الإنكار، وعاملين على تخليص القواعد الأخلاقية من الطقوس التعبدية؛ غير أننا نورد على هذا التعارض المزعوم بين الأخلاق والعبادة الاعتراضات الثلاثة الآتية:

٢ . ٢ . ١ . **في العبادة أخلاق**؛ لا يمكن، بأيِّ حال، أن يؤدِّي الإنسان عملا من أعمال العبادة دون أن تتمثل فيه جملة من الأخلاق السَّنِية، بل إنه لا يجتهد في التخلق اجتهاده فيه حين يؤدي عبادته، لأنه يتواصل فيها مع خالقه، جل وعلا، بحيث لا تسمو أخلاقه سُموّها في هذا التواصل الرباني؛ وليس هذا فقط، بل إنه إذا كان حريصا في عبادته على حفظ تَخلُّقه الخارجي، فإنه أحرص على حفظ تَخلُّقه الداخلي، لأنه يعلم يقينا أن خالقه ينظر إلى قلبه وسريرته؛ إذ أن أعمال الجوارح بمقاصدها، ومقاصدُها إنما هي أعمال للقلب؛ فتلزم من هذا حقائق أربع غاية في الأهمية:

➢ **إن الإنسان يعبد ربه بقلبه كما يعبده بجوارحه**؛ وقد تتقدم عبادةُ

القلبِ على عبادة الجوارح، وإلا قلا أقل من أن تقبُّل عبادة الجوارح تبقى تابعة لتقبّل عبادة القلب.

➢ إن **عبادة القلب عبارة عن تَخلُّقه**، ذلك أن أعمال القلب التي منها المقاصد إنما هي أخلاق صريحة، فيكون النظر الإلهي في القلب نظرا في الأخلاق التي يتحلى بها.

➢ إن **تَخلُّق القلب هو أساس تَخلُّق الجوارح**؛ فإذا تخلَّق القلب، لزم أن تتخلق الجوارح، لأنها بمثابة التوابع؛ وإذا تخلّقت الجوارح، فقد لا يتخلق القلب، لأنه بمثابة المتبوع.

➢ أن العبادات، باعتبار التسبُّب، تنقسم في الظاهر إلى قسمين: «عبادات هي **أخلاق بواسطة**» كأعمال الجوارح؛ فالجارحة بمثابة الوسيلة التي تُوصّل إلى مقصد خُلُقي، بحيث يجوز أن نقول إنها، من هذه الجهة، «عبادات **بعضها** أخلاق»؛ و«عبادات هي **أخلاق بغير واسطة**» كأعمال القلوب، فمثلا «الخشوع» عبادة، ولكنها لا تحتاج إلى مثل هذا السبب الخارجي، بحيث يجوز أن نقول إنها، من هذه الجهة، «عبادات **كلها** أخلاق».

٢. ٢. ٢. **في الأخلاق عبادة**؛ متى أمعنا النظر في كيفية دخول العبادة في الأخلاق، تبيّن لنا أنها قد تدخل فيها بوجهين:

أ. **التعلق بالأخلاق**؛ إن العبادة، لغة، هي غاية التعلق بالشيء، فيكون تضمُّن العبادة للأخلاق معناه «عبادة الأخلاق»؛ ولو أن الأخلاق أفعال أو أوصاف محمودة، فإن عبادتها مذمومة، لأن التعبُّد لا يكون إلا للخالق؛ أما التعبد لغيره، فإشراك به، فيتعيّن ردّه.

ب. **التقرب بالأخلاق**؛ إن التقرب عبارة عن عبادة الخالق، والأخلاق هنا إنما هي وسيلة لهذه العبادة، والوسيلة تُعتبر باعتبار مقصدها؛ لذلك، يجوز أن يطلب الإنسان الترقي في مراتب الأخلاق تعبُّدا للخالق؛ ولا أدل على هذا التعبد الأخلاقي من التزكية، إذ لا تزكية إلا بمناضلة النفس بواسطة الأعمال المقرَّرة شرعا.

وعلى ذكر هذا، تجدر الإشارة إلى أنه، لَمّا ثبت أن الأخلاق تتضمن

العبادة، فقد لزم أن ينتفي عن العبادة وصف «الطقوسية» الذي ألصقه بها الدهرانيون ظلما، لأن الأخلاق ليست، بإقرارهم هم أنفسهم، طقوسا، بل، على العكس من ذلك، يحتجون، لِفصلها عن الدين، بإرادة فصلها عن الطقوس؛ وهكذا، فإذا تُعُبِّد بها للخالق، فلا يُحوّلها هذا التعبد مطلقا إلى طقوس، لأنها تَبقى، بالضرورة، على وصفها الأخلاقي الخالص.

٢ . ٢ . ٣. التعبد يحقِّق الإنسانية بقدر ما يحققها التخلّق؛ لا تجتمع العبادة والأخلاق من جهة تضمُّن أحدهما للآخر فحسب، بل تجتمعان من جهة صلتهما بالخاصية الإنسانية؛ إذ أن التعبد لا يوجب التخلق في أداء الأعمال فحسب، بل يورّثه توريثا، بحيث كلما قام الإنسان بعبادته على شروطها، ازداد تخلقا؛ وكلما زاد الإنسان تخلقا، ترقّى في إنسانيته؛ فيلزم أن العبادة سبب في ترقي الإنسانية؛ وقد نضع في الاعتبار أن العبادة على نوعين: «**عبادة اضطرارية**» يخضع لها جميع البشر بحكم مخلوقيتهم حتى ولو أنكر بعضهم هذه المخلوقية، ويأتون بها على شرائطها، من حيث لا يشعرون، بموجب قوانين وسُنن بُثَّت فيهم؛ و«**عبادة اختيارية**» ينهض بها الإنسان المؤمن بحكم تحمُّله الأمانة.

وبناء على هذا، نتوصّل إلى حقيقة كبرى، وهي أن **الخالق يحفظ إنسانية الإنسان، حتى ولو أنكر وجوده أو كُتبه أو رُسُله**؛ فلما كان تعبُّد الإنسان، اضطراريا كان أو اختياريا، يورِّثه التخلق، وكان التخلق محدِّدا لماهية الإنسان، وجب أن يورِّث التعبدُ الاضطراري، لِمن يأبى التعبُّد الاختياري ـ بل ينكر الخالق أو كتبه أو رُسُله ـ التخلقَ الذي يحدّد ماهيته الإنسانية؛ من ثمَّ، **فكل إنسان محفوظ في ماهيته الإنسانية بموجب التعبد الاضطراري**؛ وهكذا، فالتعبد الاضطراري إنما هو فضل من أفضال الخالق العظمى على الإنسان، إكراما له ولو مع جحوده.

٢ . ٣. مسلمة أنه لا حاجة إلى الشهادة في الأخلاق؛ لم يُؤرّق الدهرانيين شيء مثلما أرّقهم المعنى الأمري الذي تحمله القواعد الأخلاقية حتى ولو جاء لفظها بصيغة الخبر؛ إذ لا يأنفون من شيء أنَفَهم من **الطاعة** لغير أنفسهم وأهوائهم، جاعلين منها السبب في مآسيهم ومساويهم.

وإذا كان الدهرانيون قد قَصَروا همَّهم على الأوامر الأخلاقية يقلّبونها

على مختلف وجوهها ويطلبون صوغها بطرق تدفع عنهم كابوس الأمرية، فما ذاك إلا لأنهم ضاقوا ذرعا بالأوامر الإلهية التي اشتط في إصدارها أرباب الكنيسة؛ لكن قصْرَهم «الأخلاقية» على «الأمرية» إنما هو تضييق واسع، ذلك أن الأخلاق ترتبط **بالشهادة** بقدر ما ترتبط بالأمر؛ **فالمتخلّق مشهود بقدر ما هو مأمور**؛ ونوضح ذلك من جوانب ثلاثة:

٢ . ٣ . ١ . **التخلُّق يتطلب الشهادة بمعنى «الإبصار»**؛ ولو أن الأخلاق معان روحية أو قل، باختصار، «أرواح»، فإنها، في نفس الوقت، «صوَر»، أي أنها، على خلاف غيرها من الأفعال، **صور ذات أرواح**(٤)؛ فهذه الصور هي بمثابة اللباس الذي تلبَسه القيم أو المعاني أو «الأرواح» الأخلاقية؛ وهذا اللباس، ولو أنه يحجب هذه المعاني عن الأبصار، فإنه يدلُّ عليها دلالة اللفظ على معناه؛ وكما أنه لا يُستغنى عن اللفظ في إدراك المعنى، فكذلك لا غَناء عن هذه الصور ـ أو اللباس ـ في إقامة هذه المعاني الأخلاقية؛ وبقدر ما تَبرُز هذه الصور للعيان، بقدر ما تدل على عظمة هذه المعاني؛ وما أبعد هذا البروز عن الإظهار الذي يحصل في **الترسُّم**، ناهيك عن النفاق! فصوَر الترسم صور بلا أرواح أو قل عبارة عن **أشباح**، في حين أن التخلق هو عين الصور ذات الأرواح؛ فكانت أحق بأن تجلب إليها الأبصار، تتأمل فيها آثار هذه الأرواح؛ لذلك، تجد الناس يُشيحون بوجههم عند رؤية المترسِّم، في حين يقبلون بكليتهم على المتخلق، **يتوسَّمون** وجهه.

٢ . ٣ . ٢ . **التخلُّق يتطلب الشهادة بمعنى «الإخبار»**؛ من أعجب ما في صور التخلق أن شهودها ليس شهودا صامتا، وإنما شهودٌ ناطق، لأنه شهود آيات بيّنات، والآية البيّنة تَنطق ببيانها كما أنها تُنطق من يشهدها؛ فكذلك **صور الأخلاق تدعو شاهدها إلى التحدث بها**، إخبارا بوجودها وإقرارا بالأرواح التي تستتر فيها، فيقوم شهيدا عليها؛ فشاهد الأخلاق، بمجرد حصول شهوده لها، يصبح في ذمته واجب الشهادة عليها.

بيد أن ما يدعو إلى مزيد العجب هو أن ذمته لا تفرغ بأدائه لهذه

---

(٤) تدبر الآية الكريمة: وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ» (الآية ٩، سورة **الأنعام**).

الشهادة قولا، لأن للشهادة على التخلق خصوصية ليست في غيرها، وهو أن الشهادة بأقواله في حقها لا تُغني، بل ينبغي أن يشهد عليها بأفعاله كذلك، وإلا قال ما لا يفعل، فيتهدّده المقت، **لأن في عالم التخلّق لا قول بغير فعل، بحيث لا تفرُغ ذمته، حتى ينهض بهذه الشهادة لا قولا فحسب، بل أيضا فعلا**؛ والشهادة بالأفعال كالشهادة بالأقوال، فإن كانت الشهادة بالأقوال تُسمع، فإن الشهادة بالأفعال تُشهَد؛ فينبغي أن يُشهَد من الشاهد بالقول أنه يكافح من أجل أن يأتي بِمثل ما شهد عليه، حتى ولو لم يبلغ مراده على تمامه، فقد يبلغه بخلوص نيته وصدق طلبه.

وحينئذ، يتبين أن الشهادة تُكسب التخلق خاصية أساسية أخرى، وهي: «**التعدية**»؛ فخُلق الفرد يتعداه إلى غيره، لا بمعنى أنه يضبط به تعامله معه، وإنما بمعنى أنه يُلزمه، من حيث هو شاهد له وشاهد عليه، بأن يتخلّق به.

٢. ٣. ٣. التخلُّق يتطلّب الشاهد الأعلى؛ يعلم المتخلق يقينا بأن أسباب تَخلُّقه ليست بِملكه، وإنما هي أمانات أودعها المالك الحق لديه؛ لذلك، تراه لا يباشر هذه الأسباب إلا مع وجود يقينه بأن هذا المالك الأعلى **يشهد كيف يتصرف بأماناته**، فلا يكون منه إلا أن يتخذ هذا الشاهدَ الأعلى واسطته في تصرفاته، ساعيا إلى أن يراه فيما يحبه وأن لا يراه فيما يكرهه، بحيث لا ينفك يزنها بميزان شهادته، لأن هذه الشهادة العليا هي الحاكمة على تخلّقه، بل إن حكمها هو الذي يضفي على هذه التصرفات الصبغة الأخلاقية التي تفتقر إليها؛ ولولا هذه الشهادة العليا، ما كان التخلق درجات لا تقف عند نهاية، لأن لا تناهي التخلق إنما هو من لا تناهي هذه الشهادة؛ وعلى هذا، فليس من سبيل للمتخلق أن يترقى في هذه المراتب المتعلق بعضها ببعض إلا بحفظ توسّطه بهذه الشهادة العليا، ولا حفظ له إلا بدوام شهوده لها.

من هنا، يتضح أن التخلق وإن تعلَّق بالأمر فلا ينحصر فيه كما توهّم مفكرة الحداثة، فليس متى وُجد الأمر، وُجد الخُلق؛ في حين إذا وُجدت الشهادة، وُجد الخُلُق؛ وإذا فُقدت، فُقد؛ فيكون تعلّق التخلق بها من باب أوْلى؛ وإذا كان هذا حال شهادة الإنسان في ظاهرها، فما الظن بشهادة

الإله! فالحق أنه لولا هذه الشهادة العليا ما كان لشهادة الإنسان نفسها أثر بيّن في التخلق، ولا كان هذا التخلق عملا لا متناهيا، إذ لا ينفك المتخلق يتجاوز عمله ولو أتى ما أتى؛ فكلما انتهض مترقيا عن رتبة، اعتبرها بالإضافة إلى ما ترقّى إليه نقصا في تَخلّقه.

٢ . ٤ . **الفرق بين الأخلاق والروح**؛ ظل مفكرو الحداثة يقيمون هذا الفرق بين ذينك الطرفين ولو أن بعضهم يطمح إلى بناء روحانيات تناسب الحداثة؛ وما ذاك إلا لأن تصوُّرهم للأخلاق يجعلها نابعة، لا من الروح، وإنما من **الذات**[٥]؛ ودلالة «الذات» عندهم كدلالة «النفس» من جهة أنها تفيد «النسبة» أو «الملك»؛ ومن الطرافة بمكان أن يدل اللفظ العربي «ذات»، لغةً، على هذا المعنى؛ فهو مؤنث «ذو» بمعنى «صاحب»؛ ومن مدلولات»الصاحب» هنالك «المالك»؛ ولما تفرّعت الأخلاق عندهم على الذات بمعنى «المالكة»، لزم أن تكون أخلاقا **ذاتية** أو، باصطلاحنا، **نفسية**[٦]، في مقابل الأخلاق التي تتفرَّع على الروح أو، باصطلاحنا، «الأخلاق الروحية»، أي الأخلاق التي تستغني بالائتمان عن المِلك، وتنسب الملك إلى المالك الحق؛ فلنبين إذن وجوها ثلاثة من الصلة بين الأخلاق والروح:

٢ . ٤ . ١ . **القيم الأخلاقية معيَّنات، لا مجرّدات**؛ ليست القيم الأخلاقية معاني مجرّدة أو قل مجرّدات، بمعنى أنه لم يقع انتزاعها من شتات الجزئيات، ثم تعميمها في صورة كليات كما إذا جرّدنا معنى «كرسي» من أفراد وأنواع مختلفة من الكراسي، وحدَّدنا معناه بكونه عبارة عن «مقعد مزود بِـمَسند»؛ وإنما هي **معان معيَّنة**، أو قل «**مُعَيَّنات**»؛ والمعيَّن، في نظرنا، هو جزئي باعتبار خصوصيته، وكلي باعتبار خصائصه، لأن، في عالم المعيَّنات، كل فرد واحدٌ لا ثاني له، «خصوصيةً» و«خصائصيةً».

فعلى سبيل المثال، لم تتحصّل قيمة «العدل» في باطن الإنسان بواسطة انتزاع صفات مشتركة من حالات خارجية تحتمل وصفها بـ «العادلة»، فيكون «العادِل» هو الأصل و«العدل» هو الفرع، وإنما هي معنى قام في

---

(٥) مقابله الفرنسي: «Sujet».

(٦) انظر طه عبد الرحمن: **روح الدين**، الفصل الثالث.

باطن الإنسان قبل أن يعلم بالحالات العادلة، بحيث عرف هذه الحالات بفضل وجود هذا المعنى السابق فيه، فيكون العدل أصلا والعادل فرعا، زمنيا ومنطقيا، حتى إن أوْلى الأشياء ـ أو، إن شئت قلت، الحالات ـ بهذا المعنى هو عينه، فيصح أن ننعته بنفسه، فنقول: «العدل العادل» بَدل قولنا: «العدل» من غير نعت من نفسه.

وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون هذه المعيَّنات المعنوية قد تلقاها الإنسان من عالم غير العالم المادي الذي يجد فيه الحالات الجزئية العادلة، أي من عالم روحي؛ وبهذا، تكون القيم الأخلاقية معاني موجودة أصلا في العالم الروحي.

٢ . ٤ . ٢. القيم الأخلاقية مبثوثة في فطرة الإنسان؛ معلوم أن الفطرة هي الخِلقة السليمة التي يكون عليها الإنسان أوّل خلْقه وتجيء على وفق قانون الدين الحق؛ ولما كان الإنسان يحمل في باطنه هذه القيم بوصفها معيّنات، لا مجرّدات، متلقيا لها من عالم روحي، وجب أن يكون هذا الباطن هو الفطرة، لأن طبيعتها من جنس هذا العالم؛ فالفطرة إذن خِلقة روحية في مقابل النسبة التي هي بِدعة نفسية؛ وبهذا، يتبيّن أن مستودع القيم الأخلاقية ليس النسبة الذاتية أو النفسية التي ابتدعها الإنسان من عنده، وإنما هو الفطرة الروحية التي أنشأه بها الخالق أول ما أنشأة.

٢ . ٤ . ٣. القيم الأخلاقية مبثوثة في الفطرة بواسطة النفخة الإلهية؛ لقد أخبرَ الحقُّ سبحانه وتعالى في كتبه المنزلة عن نفسه أنه نفخ في الإنسان من روحه، بدءا من آدم عليه السلام وانتهاء بآخر إنسان، مرورا بعيسى عليه السلام[٧]؛ ومن المحال أن تكون الغاية من هذه النفخة مجرد بث الحياة، لأن الحيوان يتمتع بالحياة من غير هذه النفخة التي اختص بها الإنسان؛ فهذا النفخة جاءت الإنسان بأكرم وأقدس شيء أعطيه، تكريما له، ألا وهو الروح! فـ «**الروح الإنساني**» هو سِرّ هذه المعاني الخُلُقية الإلهية التي يجدها الإنسان في فطرته والتي تظل نورا فيها يصله بالأصل

(٧) تدبر الآية الكريمة: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ، فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ، فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» (الآية ٢٩، سورة **الحجر**).

الأقدس الذي فاضت منه، ألا وهو «**الروح الإلهي**»! فإذن، بثبوت النفخة الإلهية، لم يعد هناك أي مجال للتردد في الطبيعة الروحية للقيم الأخلاقية.

وخلاصة القول أن المفكرين الدهرانيين بنوا تصوُّرهم للأخلاق على مسلمات أحصينا منها أربعا تؤدي كلها إلى إلغاء الأخلاق؛ أولاها «التزام الأخلاق الواحدة»؛ والثانية «الأخلاق بلا عبادة»؛ والثالثة «الأخلاق بلا شهادة»؛ والرابعة «الفرق بين الأخلاق والروح»؛ وقد ظهر بطلان هذه المسلّمات، فتكون **الأخلاق الدهرية** التي وضعها هؤلاء المفكرين عبارة عن أخلاق «ذاتية» أو «نفسية»، أي أخلاق قائمة على «النسبة» أو «المِلكية»؛ والأخلاق التي تكون بهذا الوصف أخلاق بلا روح؛ **والأخلاقُ بلا روح كَلا أخلاق**، فلا تنفع الإنسانَ في خاصيته الإنسانية، ولا، بالأحْرى تنفعه، في خاصيته الروحيّة؛ وفي هذا غاية الظلم لأخلاقية الإنسان في بعدها الروحي؛ **فلولا أن هذه الأخلاقية تحفظ خاصيته الإنسانية، لَتردَّى إلى درك «البهيمية»؛ ولولا أنها تحفظ خاصيته الروحية، لَتردّى إلى درك «الشيطانية».**

الباب الثاني

الحداثة الروحانية والعبودية الفكرية

المدخل

إن المرء ليعجب أشد العجب من بعض المثقفين من بني جلدتنا الذين لا يجدون مذلة، ولا شناعة، ولا حتى حرجا في تقليد الآخرين فيما استحدثوه من أنماط تفكيرهم، سواء أأصاب هؤلاء أم أخطأوا؛ ويَا ليتهم خصُّوا أنفسهم بهذا التقليد لفكر غيرهم، فلا يُلامون على ما ارتضوه لأنفسهم؛ لكن، واأسفاه! سخَّروا أقلامهم وأجهدوا أفهامهم للدعوة إلى صوابه ووجوبه، وبثِّ روحه وقانونه في نفوس مواطنيهم، ظالمين لتاريخهم وتراثهم، بل تأخذهم العزة بمساوئ هذا التقليد وظلم هذه الدعوة، حتى كأنهم أتوا بما لم يأت به الأوائل وجاءوا بفتح مبين، جاعلين من تقليدهم عين اجتهادهم و من جمودهم عين إبداعهم؛ فحسبهم من الحداثة أن ينقلوا عن غيرهم الفكرة تلو الفكرة والعبارة تلو العبارة؛ على أن هؤلاء المثقفين ليس لهم مسلك واحد في اتباع المحدثين من المفكرين؛ ذلك أن أشكالَ وأقدارَ تمسُّكهم بتقليد الحداثة الفكرية تختلف باختلاف استعداداتهم وقدراتهم على الإحاطة بأسباب هذه الحداثة، فكانت أشدَّهم تعصُّبا لهذا التقليد فئتان اثنتان:

- فئة أولى تتكون من أولئك الذين لا يعلمون من تراثهم إلا ظاهره، ولا من تاريخهم إلا رسْمه، بحيث ماتت في نفوسهم الروح التي تثوي في هذا التراث الأصلي، حتى كأنهم لم ينشأوا قط في حضنه، فصاروا إلى احتضان تراثِ غيرهم، جاعلين منه المدخل الأوحد إلى تحقيق التقدم للإنسانية؛ كما انطمس في عقولهم القانون الذي يضبط هذا التاريخ الأصلي، حتى كأنهم لم ينخرطوا قط في سِلكه، فاستندوا إلى تاريخِ غيرهم، جاعلين منه تاريخا لكل الإنسانية.

- فئة ثانية أمرُها أعجب من أمر الفئة السابقة، إذ تضمُّ أولئك الذين

حيل بينهم وبين المكابدة المباشرة لفكر الحداثة في مواطنه أو مصادره، بحكم خُصوصٍ في الظروف التي عاشوها أو قصور في الوسائل التي اتخذوها أو ضحالة في العلم الذي حصلوه، فلم يسعهم إلا أن يتوسلوا إلى هذا الفكر الحداثي بوسائط هيهات أن توفي بخصوصيات تجربة المَواطن الأصلية أو مميزات معرفة المصادر الأساسية، بحيث لا يعلم هؤلاء من هذا الفكر الذي يقلدون إلا قشوره أو نُتفا منه لا تورِّثهم حداثة، فضلا عن أن صلتهم بتراثهم يعتريها التشويش أو التهلهل، بل قد نجد فيهم مَن ينافسون أفراد الفئة الأولى في ادعاء الانفصال عن التراث، كأنما، بتعصُّبهم لهذا الفكر المنقول وانسلاخهم عن تراثهم المأصول، يُعوّضون عن النقص الذي يعتري تكوينهم من أساسه.

وكما أن هؤلاء المثقفين المقلدة ليس لهم مسلك واحد في التقليد، فكذلك **ليسوا هم طبقةً واحدة، بل طبقات بعضها فوق بعض**، نحصي منها ثلاثا؛ فهناك **طبقة الذين يُقلِّدون مفكري الحداثة رأسا**، راجعين إلى مواطنهم أو مصادرهم، على تفاوت فيما بينهم في استيعاب أفكارهم، وهم أوائل المقلدين؛ تليهم **طبقة الأتباع** الذين يتحلَّقون حولهم، عسى أن يصيبوا حظا من تقليد مفكري الغرب الذين أخذ أولئك عنهم؛ ثم تأتي من بعدهم طبقة ثالثة تتألف من **تلامذة هؤلاء الأتباع أنفسهم**، وقد لا يطيق أفرادُ هذه الطبقة أن يكون أساتذتهم مجرد وسائط لوسائط، أي وسائط من الدرجة الثانية، فينكفئون عليهم يُقلّدونهم، لا يعدونهم إلى غيرهم، متوهِّمين أن ما يُلقّنه هؤلاء لهم من أفكار منقولة إنما هي من بنات عقولهم وإبداع قرائحهم؛ فانظر كيف أن التقليد مع هذه الطبقة يختل قانونه، فلم يَعُد نقلا عن أصل قريب، وإنما أخذا عن فرع بعيد!

وفوق كون المقلّدة مسلكُهم مسالك وطبقتهم طبقات، فإن تقليدهم لأفكار غيرهم هو أشنع وأسوأ أنواع التقليد التي يمكن أن يعرفها أفراد أمة من الأمم.

أ. ليس تقليدهم الفكري «**تقليدَ منافسة**»؛ فقد يُقلّد الفرد غيره في غرض من الأغراض، رغبة في أن يزاحمه على بلوغه ويدركَه قبله، لا في أن يأتي بما أتى على الوجه الذي أتاه؛ وذلك لاعتقاده بأن هذا الغرض لا

يكتسب قيمته إلا من رغبة الآخر فيه، فيهُمّ بالسبق إليه والانفراد به؛ ومن هنا، يحفظ هذا النوع من التقليد جانبا من استقلال أحد الطرفين عن الثاني، إذ لا منافسة إلا بين النِّدَّين[1]، ولا ندية بغير استقلال؛ أما مقلدو الحداثة الفكرية، فهم أبعد ما يكون عن الشعور بهذه الندية، إذ يُحسون بتامّ العجز من أنفسهم عن أن ينافسوا أرباب الحداثة على أفكار بعينها، بغية أن يسبقوهم إليها أو يَبزُّوهم فيها، بل إنهم يأخذونها عنهم أخذ تصديق وتسليم كما لو كانوا يأخذون عنهم تعاليم دينهم.

ب. ليس تقليدهم الفكري «**تقليد مُماثَلة**»؛ فقد يقلِّد الفردُ غيره بأن يأتي بمثل ما أتى، حتى ينتزع الاعتراف لنفسه، إذ كل ما ثبت للشيء ثبت لمثله؛ أما مقلدة الحداثة الفكرية، فهم في يأس مطلق من أن يأتوا بأي فكر مثيل أو نظير، لكنهم، واعجباه!، يطمعون في أن يظفروا باعتراف من يقلدون، حيث يظنون أن تقليدهم إياهم يجلب لهم اعترافهم ورضاهم؛ وما درَوا أن هؤلاء أبْصرُ من أن يعترفوا بهم لوجود هذا التقليد، بالذات، منهم، حتى ولو حثوهم عليه وارتضوه لهم لحاجات في أنفسهم! ألا ترى كيف أنهم لا ينسبون إنتاج هؤلاء المقلدين، مهما حاكى أعمالهم وأجاد التعبير بلغاتهم، إلى موارد ثقافتهم، وحتى إذا تساهلوا في نسبة بعضه إليها، فأقصى ما يرضون له أن يكون فَضْلة لا عُمدة، ناهيك عن إدراج أسمائهم في قائمة أسماء رجالاتهم!

ج. ليس تقليدهم الفكري «**تقليد تشبُّه**»[2]؛ فقد يتشبه الفرد بغيره، مقتديا به لكي يرتقي في مراتب الكمال الخُلقي والسمو الروحي؛ حتى إذا تأتَّى له هذا الترقي، استطاع أن يَخرج من وضع التشبه إلى وضع التحقق، ومن حال التقليد إلى حال الاجتهاد؛ لكن هيهات أن يتطلّع مقلدو الحداثة الفكرية من مثقفينا إلى تحقيق مِثل هذا التقدم الروحي! فالراجح أنهم لا ينقلون إنتاج المفكرين الذين سعوا إلى حفظ الصلة بالدين ولو في أدنى مستوياتها إلا حين يقصدون صرف القراء عن تراثهم الديني، كأن يُقنعوا

---

(١) لترجع إلى نظرية رونيه جيرار (René Girard) في التقليد التنافسي، انظر الكتاب المشترك:
GIRARD, René: **Des choses cachées depuis la fondation du monde**, recherches avec J.D. OUGHOURLIAN et Guy LEFORT, Grasset, 1983.

(٢) غلب استعمال مفهوم «التشبُّه» في مجال الصفات والأخلاق، ونأخذ هنا بهذا الاستعمال.

الأغرار منهم بأن يحفظوا صلتهم بدينهم على طريقة هؤلاء المفكّرين، فيجتزئوا، هم بدورهم، بقليل من الاعتقادات البسيطة، وحسبهم أن يستنبطوها ببدائه عقولهم، حتى كأنه لا دين نزل بين أظهرهم.

بيد أن ديدن هؤلاء المقلِّدة هو الإقبال بالكلية على إنتاج المفكرين الذي ظنوا أنهم قطعوا صلتهم بالعالم الروحي، ثائرين على الكنيسة ـ معتقدات وعبادات ورجالات ـ لأنهم لا يرومون، من وراء استرسالهم في التقليد، إلا أن يَحظَوْا بقسط من التقدم المادي يُوسّع نطاق استمتاعهم الدنيوي واستهلاكهم في طيّبات الحياة؛ لكن فاتهم أن يتبيَّنوا أن ما يتهافتون عليه من نظريات وأنساق فكرية لا يخلو من أن يحمل آثار المعاني الدينية الكبرى لأصحابها، تثليثا وتجسيدا وتأليها، إما لأن قلوب هؤلاء أُشربت بها أيما إشراب، فأصبحت تنزل عندهم منزلة صحيح المفاهيم العقلية، وإما لأنهم تعاطوا إلى إخفاء أصولها في الدين وإلباسها لباس العقل، حتى جاؤوا في هذا الباب بما لا يتفطّن إليه إلا الآحاد؛ **فكان أن نقل المقلدون إلى ثقافتهم من هذه الآثار الدينية التي تخالف أصولها الاعتقادية ما ظنوه فكرا كونيا تتلقاه العقول السليمة بالقبول، وما هو، على الحقيقة، إلا مذاهب وآراء تخص ثقافة المنقول عنهم ولا تُلزم في شيء سواهم.**

وهنا نكتة يجب التنبيه عليها؛ فلئن جاز هذا النقل في حق المثقفين الذين يشاركون المفكرين المنقول عنهم معتقداتهم الدينية، فإنه لا يجوز مطلقا في حق المثقفين الذين لا يشتركون معهم في هذه المعتقدات ويستقلون عنهم بخاص معتقداتهم؛ وقد أفضى تجاهل الفرق بين هاتين الفئتين من المقلدين إلى المزيد من ترسيخ التقليد في النفوس؛ وبيان ذلك أن الظروف سنحت للفئة الأولى بأن تتمتع بحظ أوفر من أسباب الثقافة، فكان إقبالها على النقل أوسع نطاقا وأشد أثرا، مما دعا الفئة الثانية إلى أن تتَّبع مسلكها فيه، تداركا لما فاتها من الأسباب، فوقعت في التقليد حيث لا تقع الفئة الأولى لوجود اتفاقها في المعتقد الديني مع المنقول عنهم.

إذا بطَل أن يكون هذا التقليد الفكري الذي كثرت به الدعوى وعمّت به البلوى تقليد منافسة أو تقليد مماثلة أو تقليد تشبُّه، فلا يبقى إلا أنه «**تقليد تعبُّد**»، لا كُرها، وإنما طوعا؛ فلا جَرَمَ أن هؤلاء المقلِّدة قد اختاروا

بمحض إرادتهم، وعن قناعة بحسن عملهم، أن يُسلِموا عقولهم وقلوبهم إلى غيرهم يفكرون ويتفكرون بَدَلا منهم، لا يجدون حاجة إلى الاعتراض على ما ينقلون، حتى ولو على سبيل إثبات وجودهم، كما لا يملكون قدرة على تصور بديل لما يأخذون، حتى ولو كان على مقتضى غير مقتضى أصول ثقافتهم؛ فاتبعوا أولئك المفكرين رأيا برأي وقولا بقول[٣] ولا زالوا يفعلون، حتى ولو نُبِّهوا على عيوبهم.

وعندئذ، ليس من بُدّ أن يصَدُق عليهم من حكم «**التبعية الفكرية**»، بل من حكم «**العبودية الفكرية**»، ما صدق على جماهير ما قبل الثورة الفرنسية التي كانت أشبه بالأموات منها بالأحياء، والتي قام رجال الكنيسة مقامها في التفكير في أمور دينها ودنياها[٤]، بل إن هذا الحكم يكون في حقهم أصدق منه في حق هذه الجماهير المقهورة، نظرا لأن وضعهم وضعُ المخيَّر، في حين أن وضع هذه الأخيرة هو وضعُ المضطر، ومعلوم أنه يجوز للمضطر ما لا يجوز للمخيَّر؛ ثم إن إسلام العقل إلى الآخر أشدُّ تغلغلا في «**العبودية الطوعية**»[٥] من إسلام الجسم إليه؛ فمَن سعى بيده في استعباد جسمه، يبقى حرا عقلُه؛ أما مَن سعى بيده في استعباد عقله، فهيهات أن يبقى حرا جسمُه! لقد ضل هؤلاء المقلدة طريقهم من البدء، إذ سلكوا، في طلبهم لحداثة الفكر، طريق **التقليد العُبُودي**؛ والحال أن الحداثة، متى كانت، بحسب قولهم، أنوارا تُحيي العقول، فإنها، على خلاف فِعلهم، لا توجد إلا بوجود الإبداع المستقل ووجودِ الاستقلال المبدع.

(٣) تأمل الحديث الشريف (حديث مرفوع): عن أبي هريرة، عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أنه قَالَ: «لتتبعن سنن من كان قبلكم، باعا بباع، وذراعا بذراع، وشبرا بشبر، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه؛ قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن؟».

(٤) كانط: «ما هي الأنوار؟»

Kant, Emmanuel: **Qu'est-ce que Les Lumières?**

(٥) انظر:

La BOETIE, Etienne: **Discours de la servitude volontaire.**

الفصل الخامس

بؤس المقلِّد الفكري وروحانيات التسيُّد

لقد قضى بعض المثقفين في أوطاننا ردحا غير قصير من الدهر وهم يلوون ألسنتهم بأوّل فصْلٍ عرفوه على وجهه المنقول، وهو: «الفصل بين السياسة والدين» أو قل «الفصل العَلماني»؛ ولا يزالون يخوضون فيه إلى حد الآن، ويتنازعون بلا نهاية من غير كبير جدوى إلا ما كان من اتفاقهم على مفهوم «الإسلام السياسي» الذي قلَّدوا فيه، هو الآخر، غيرهم، وكذا اتفاقِهم على تهويل أخطاره على شاكلة من يقلّدون، حتى وُجِد منهم من يُبرّر ويؤيِّد، من غير استحياء، تنكيل الحكَّام بأهله ومناصريهم، طمعا في أن تتاح له فُرَص الاشتراك مع هؤلاء الحكَّام في التسيُّد على الناس.

وها هم أولاءِ شرعوا في تقليد مفكِّرة الحداثة في آرائهم وادعاءاتهم بصدد فصل ثان أخطرَ نتائجَ من الفصل الأول، وهو «الفصل بين الأخلاق والدين» أو قل «الفصل الدهراني»؛ وغرضنا، في هذا المبحث الخامس، هو، على التعيين، أن نقف على طبيعة هذا التقليد الثاني؛ لذلك، انتقينا من كلام مفكّرة الحداثة دعاوى ثلاثا أساسية متعلقة بهذا الفصل الدهراني؛ ونروم، من خلال هذه الدعاوى التي سوف نناقشها واحدة واحدة، بيان كيف أن مقلّديهم من مثقفينا، بتقيُّدهم بالمحاكاة الفكرية، يَجنون على عقولهم بما لا يَجنيه عليهم عدُوُّهم، حتى تُسفر هذه الجناية عن **بؤس فكري** شنيع؛ إذ يضيّقون مجال أفكارهم ومسرح خيالاتهم ويقطعون، عن أنفسهم، أسباب الإبداع والإثراء التي تنطوي عليها مناح من ثقافتهم عند مقابلتها بِمناحٍ من ثقافة غيرهم، كما يضيّعون فرص الاستقلال بفكرهم

والتحرّر مِما يَرد عليهم، بل يستبعدون كليا إمكانات تصرُّفهم في الوارد عليهم، لا تصحيحا ولا توسيعا ولا توجيها، قانعين بأن يظلوا عيالا على غيرهم من مفكري الحداثة.

١. دعوى انحصار الأخلاق في التعامل بين الأفراد

بعد هذا التمهيد، لنشتغل الآن بالنظر في دعوى مفكّرة الحداثة التي نسميها «دعوى حصر الأخلاق في التعامل بين الأفراد»؛ وصيغة هذه الدعوى الأولى هي كالآتي:

■ **تقوم وظيفة الأخلاق في ترتيب العلاقة بين الذات والآخَر على مقتضى تمييز العقل بين الخير والشر.**

قد نورد على هذه الدعوى الدهرانية الأولى الاعتراضات التالية:

أ. لقد جرى استعمال لفظ «الآخَر»[1]، في الثقافة الغربية، في كل ما سوى الذات: إنسيا كان أو غير إنسي، لأن مقتضاه هو مطلق تَحقُّق الغيرية، فحيثما وُجدت، صحَّ إطلاق هذا اللفظ؛ فالعالَم آخر والإله آخر، بل إنه متى أمكن تصوُّر أن تكون الذات غيرا بالنسبة لذاتها، جاز نعتها، هي كذلك، بالآخَر؛ وقد حصل ذلك مع التحليل النفسي، حيث أصبح اللاشعور فيه يُعَدُّ بمنزلة الآخَر، مع أنه جزء من الذات نفسها؛ في حين أن المقصود بـ «الآخر» في هذه الدعوى الدهرانية انحصر في معنى «واحد من أفراد البشر دون الذات»؛ ولم يكن من أمر المثقف المقلِّد إلا أن حذا حذوهم، فحصر، هو كذلك، دلالة اللفظ العربي المقابل في معنى «الآخر الإنسي»؛ هذا بالإضافة إلى كونه وقع في إهمال ألفاظ عربية أخرى تدل على معنى «الغيرية» مثل لفظ «الغير» والسِّوى» بوجوه متفاوتة، والتي قد تفتح له بابا في فهم «الغيرية» ليس بالضرورة منفتحا في فهم «الآخَرية الإنسية» لولا إرادة التقليد التي تستحوذ عليه وتَحجبه.

وعلى هذا، فإن المثقف المقلِّد يقع في آفتين اثنتين تضيقان أفق التأمل

(١) راجع مفهوم «الآخر» (L'Autre) عند المحلل النفساني الفرنسي الشهير «جاك لا كان» (Jacques LACAN)

عنده أيما تضييق، وهما: «حَصْرُ العلاقة الأخلاقية في العلاقة الإنسية» و«حَصْر خاصية الغيرية في خاصية الآخَرية».

ب. أن هذه الدعوى الدهرانية تختزل الأخلاق في التعامل بين أفراد البشر بعضهم مع بعض؛ وفي هذا الاختزال إفقار للأخلاق بما لا مزيد عليه، لأن تعامل الإنسان يتعدى تعامله مع الآخرين إلى التعامل مع سائر المخلوقات، حية كانت أو ميتة، ناطقة كانت أو جامدة، بحيث يتعين عليه أن يأخذ بالقيم الأخلاقية في تصرفاته معها، كائنة ما كانت؛ وليس هذا فقط، بل إن الإنسان يتعامل مع نفسه باعتبار أن لها حقوقا عليه؛ والإنسان إذا تخلّق مع نفسه، فهو بأن يتخلق مع غيره من الذوات والأشياء أجدر؛ وفوق هذا وذاك، يتعامل الإنسان مع خالقه، فيأتي بما أمر به، لأن أمْرَه أساس الخير، وينتهي عما نهاه، لأن نهيه أساس الشر، وتَخلُّقه مع الخالق كفيل بأن يجعله يتخلق مع الكائنات كلها، بدءا من نفسه.

ولما كان المثقف المقلِّد يتصور الأخلاق على طريقة مَن ينقل عنهم لا يحيد عنها قيد أنملة، فقد قطع هذا التصوّرُ الضيّق عنه طريق تبيُّن هذه الحقائق الأخلاقية التي ينطوي عليها تراثه والتي كان بالإمكان أن يبني عليها غيرها، مسهما في رفع بعض التحديات الأخلاقية المستجدة وحلّ أزمة القيم التي عمّت مجال الاقتصاد، استهلاكا، ومجال البيئة، تلويثا، ومجال الإعلام، خدشا للحياء، ومجال الوراثة، هتكا للحياة.

ج. أن هذه الدعوى الدهرانية تجعل قيمتي «الخير» و«الشر» أمرين نسبيين صريحين، حتى إنه وُجد مَن يقول، مخالفا مقتضى المنطق، بقدرته على تعدّي حدودهما[٢]؛ فتعلُّقهما بالعقل الإنساني يجعلهما مرتبطين بسياقاته، ويبدو أن الارتباط بالسياق يخرجهما عن الإطلاق؛ فمعلوم أن العقل لا يستقر على حال، متقلبا تقلّب الأطوار التي يَمرُّ بها الإنسان، حتى كأن مُدرَكات الإنسان الفعلية تتردد بين طرفين متباينين لا يتحققان أبدا، وهما: «العقل الخالص» و«اللاعقل الخالص»[٣]، إذ أن هذه المدركات

---

(٢) انظر:

Nietzsche: **Par-delà bien et mal**, Gallimard.

(٣) على الرغم من أنف «كانط» الذي يعتقد في خلوص العقل النظري والعقل العملي.

تتضمن، على الدوام، من العقل نصيبا ومن اللاعقل نصيبا مِثْلَه يزيد عنه أو ينقص، لكن يبقى أن هذه النسبية لا تعرض إلا لفروع القيم؛ أما أصولها، فإن لم تُحفظ مضامينها في كليتها، فقد تُحفَظ جزئيا؛ وحتى إذا لم تُحفظ بالمرة، فإن صُوَرَها تبقى محفوظة على الدوام، فمحال أن يكون القتل بغير حق خيرا، ومحال أن يكون العدل في حقّ العدو شرا؛ هذا، فضلا عن أن مبدأ الفرق بين الخير والشر لا يبطل أبدا، حتى ولو قدَّرنا أن شرّا ما انقلب إلى خير أو أن خيرا ما انقلب إلى شرّ؛ وما ذاك إلا لأن هناك إرادة أولى متجاوزة لعقل الإنسان وسابقة على إرادته قرَّرت أن يبقى هذا الفرق قائما بين الناس تتقوَّم به تصرّفاتهم.

لكن المثقف المقلِّد يأبى إلا أن يتعلّق بنسبية الخير والشر تعلُّق المفكرين الذين يأخذ عنهم، متناسيا أو متجاهلا محدودية هذه النسبية التي تترتب على وجود الإرادة الإلهية والتي امتازت ثقافته بحسن تأسيسها على هذه الإرادة العليا بالذات؛ وقد يتخذ هذا المثقف تعلقَه بالنسبية ذريعة لأن يتنصل، على التدريج، من كل ثابت قيمي، حتى من الثابت المطلق الذي هو الأصل في كل قيمة، وهو الإرادة الإلهية، كما تنصَّل منها من قلدهم من المفكرون؛ كما أنه قد يتذرع بهذا التعلق للتهيؤ لقبول قيم طافحة بالباطل لطالما لفظتها الإنسانية[٤]، وترك أخرى ناصحة بالحق لطالما تمسكت بها، بحجة الوفاء بمستجدات الحداثة الفكرية.

٢. دعوى الفرق بين الديني والروحي

لِنأتِ الآن إلى دعوى مفكّرة الحداثة الثانية التي ندعوها باسم «**دعوى الفرق بين الديني والروحي**»؛ وصيغة هذه الدعوى الدهرانية هي كالآتي:

■ **إن اتصال ما هو ديني بما هو روحي لا يُلغي الفرق بينهما، بحيث يمكن ترك الديني منهما وحفظ الروحي.**

نعترض على هذه الدعوى الثانية من الوجوه التالية:

أ. أن هذه الدعوى الدهرانية تُسلّم بأن علاقة الدين بالروحيات علاقة

---

(٤) مثل «الملاوطة» و«المساحقة» و«الزواج المثلي».

خصوص بعموم، بحيث تندرج الروحيات في الدين، ولا يندرج الدين في الروحيات؛ أي أنه يصح أن كل ديني روحي ولا يصح أن كل روحي ديني؛ وهذه المسلمة معترَض عليها، فلِمَ لا يجوز أن يصح العكس، أي أن تكون **الروحيات أخص من الدين**[٥] فقد يوجد من الأديان ما ليس فيه روحيات؛ فالأصل في الدين أنه جاء لتنظيم الحياة داخل الجماعة، ومتى بُني هذا التنظيم على بعض الأصول العقدية المطلقة، فلا يلزم من ذلك أنه يحمل في طيه روحيات معينة؛ وحسبك شاهدا على ذلك «الفكرانيات» التي ملأت العالم في القرن العشرين جُورا نحو «النازية» و«الفاشية»، فإنها تُعتبر بمنزلة «أديان علمانية»[٦]، وهي أنأى ما تكون عن الروحيات؛ وعندما يأخذ المقلد بهذه المسلمة على وجهها، فإنه لا يَسقُط في حكم فاسد سقوط من يأخذ عنهم فقط، بل يقترف خطأين إضافيين:

أحدهما، أنه يجمد على هذه المسلّمة بما لا يجمد عليها هؤلاء، حرصا منه على حفظ منقوله منهم؛ ويفضي به بالغُ جموده إلى أن يذهب كليا عن عقله احتمال منازعتها، بله احتمال صدق ضدها، فيزيد في بؤس فكره، بينما يجوز أن يكون هذا الاحتمال حاضرا في عقول من قلّدهم ولو أنهم انصرفوا عنه إلى تقرير ضده.

والخطأ الثاني أشنع من الأول، وهو أن هذا المقلِّد ينسى أنه ينتمي إلى أمة تتميّز بكونها «أمة دين خاتم»؛ ولا مراء في أن مِثْلَ هذه الأمة أحقُّ بأن يقلِّدها ويأخذ عن علمائها في هذا المجال سواها من الأمم من أن تقلّده هي وتأخذ عنه؛ لذلك، يكون عمل المقلد كعمل من يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، أو من يستبدل الذي هو أفقر بالذي هو أغنى، باثّا البؤس في نفوس قرائه، فضلا عن البؤس الذي في نفسه؛ هذا إذا صحَّ أنه غفل عن خصوصية هذه الأمة المتدينة؛ أما إذا أتى فعله، متحديا، عن عمد وإصرار، تديّن هذه الأمة، فقد جاوز حدّ بؤس فكره إلى حد سَلْب عقله، **لأن العقل الذي لا يرى حيث العقل في دين هذه الأمة وحيث الهوى في دين غيرها فهو كَلَاعقل.**

---

(٥) أي أن كل روحي ديني وليس كل دين روحيا.

(٦) انظر طه عبد الرحمن: **روح الدين**، الفصل الرابع.

ب. أن هذه الدعوى الدهرانية الثانية بُنِيت على مسلَّمة ثانية من شقين اثنين:

أحدهما أن **الأديان متساوية فيما بينها**، بناءً على معتقد خاطئ مغروس في الثقافة الحديثة، وهو أنه «**لا تعلُّق للأديان بالعقل**» أو، إن شئت قلتَ، هو «ثبوت لا معقولية الأديان» أو «ثبوت أهوائية الأديان».

والشق الثاني أن **الروحيات متساوية فيما بينها**، بناءً على معتقد خاطئ آخر مركوز، هو الآخر، في الثقافة الحديثة، وهو أنه «**لا تعلُّق للروحيات بالحياة**» أو، إن شئتَ قلت، هو «ثبوت لاحياتية الروحيات» أو قلتَ «ثبوت مَوَاتية الروحيات».

والحقيقة أن الأديان أنواع وأطوار، وأنواعها ليست متكافئة وأطوارها ليست متطابقة، بحيث تتفاوت في عقلانيتها فيما بينها، فضلا عن أن للفكر الديني مراتب في العقل تعلو على المرتبة التي ينزلها الفكر الوضعي؛ فلا يرقى الدين الملفَّق إلى رتبة الدين المنزَّل من العقل، ولا الدين المعدِّد إلى رتبة الدين الموحِّد ولو أن المفكرين الحداثيين تشبَّعت عقولهم أيما تشبُّع بأساطير اليونان إلى درجة أنهم لم يعودوا يرون في تعدّد الآلهة ما ينافي العقل، بل، على العكس، قد يرون فيه عقلانية أعلى من عقلانية التوحيد، بحجة أن مبدأ التعدد مطلب ديمقراطي، بينما مبدأ التوحيد مجلَب للعنف، وليس هذا موضع الرد عليهم؛ لذلك، **يتعيّن أن نميز معقولَ الأديان من لا معقولها على مقتضاها العقلي الخاص، لا على المقتضى العقلي لهذا الفكر الوضعي.**

كما أن الروحيات ألوان ومراتب، وألوانها ليست متجانسة ومراتبها ليست متناهية، بحيث تتفاوت في علاقتها بالحياة فيما بينها، فضلا عن أن التجربة الروحية تنزل مراتب في الحياة تعلو على المرتبة التي تنزلها التجربة المادية؛ فلا ترقى الروحيات الكسبية إلى رتبة الروحيات الوهبية من رتب الحياة؛ لذلك، **يتعيّن أن نُميّز أحياها من حيِّها على مقتضاها الحياتي الخاص، لا على المقتضى الحياتي لهذه التجربة المادية.**

وبهذا، يتضح كيف أن المقلِّد العامل بهذه المسلَّمة الثانية يتعاطى

إفقار فكره حيث يحسب أنه يملأه ثراء، فضلا عن البؤس الفكري الذي يتسبب فيه لقرائه ومقلديه، وذلك لأنه يأتي مُنكرين صريحين:

أولهما، **أنه يترك الاشتغال بتمييز الحق من الباطل في مجالي الدين والروحيات،** لأن قوله ـ على شاكلة مَن يُقلِّدهم ـ بالتسوية بين الأديان مع اعتقاد مخالفتها للعقل أو بالتسوية بين الروحيات مع اعتقاد معارضتها للحياة يضطره إلى القول بأن الأديان والروحيات إنما هي أباطيل صُراح؛ والحال أنه **ليس في مجالات الحياة أدعى إلى الاشتغال بطلب الحق ولا أوجب استدفاعا للباطل فيها من هذين المجالين: الديني والروحي,لأن تعلُّقهما بأسرار الحياة وأسئلة المصير فاق كل تعلُّق**؛ وعندئذ، نتصوّر مقدار الضرر الذي يُلحقه هذا المقلِّد، لا بمصير أمته فحسب، بل بمصير الإنسانية كلها؛ فلا يحتاج الإنسان إلى شيء حاجته إلى كشف هذه الأسرار الوجودية والجواب عن هذه الأسئلة المصيرية؛ ويقينا أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالوقوف على الحق في الدينيات والروحيات.

ولا يقال: «إن الكل يعتقد الحق في دينه أو روحياته»، إذ الجواب عن هذا الاعتراض هو: «أن الحق في الاعتقاد غير الحق في نفس الأمر؛ والمتعيِّن هو الوقوف على الحق في نفس الأمر»؛ كما لا يقال: «إن ادعاء الأديان والروحيات أنها على الحق يولّد أسباب العنف بينها»؛ إذ الجواب عن هذا الاعتراض الثاني هو: «أن الأصل في العنف ليس ثبوت الحق بالأدلة الكثيرة، وإنما وجود المصالح من غير حقّ؛ والمتعيّن هو الخروج عن هذه المصالح الباطلة».

والمنكَر الثاني الذي يقع فيه المثقَّف المقلِّد هو أنه **يترك الموسَّع من الأمور ويأخذ بالمضيَّق منها**؛ فقد اتَّبع غيرَه في الانغلاق في العقلانية المجرَّدة الضيّقة التي تقطع صلتها بالعمل الديني، في حين كانت بين يديه عقلانية أخرى تتسع لهذه العقلانية المجرَّدة وتزيد عليها، إذ هي قادرةٌ على تخليقها وتوجيهها، عقلانيةٌ أصولها في الدين وفروعها في الدنيا؛ وبهذا، يكون هذا المقلِّد قد كسر عقله، **ومكسور العقل إنسان بائس.**

كما أن هذا المقلِّد اتبع غيرَه في الانحصار في الحياة المادية الضيِّقة التي تقطع صلتها بالتجربة الروحية، بينما كانت بين يديه حياة أخرى تتسع

لهذه الحياة المادّية وتزيد عليها، إذ هي قادرة على تنويرها وترقيتها، حياةٌ أسبابها في الروح وآثارها في المادة؛ وبهذا، يكون هذا المقلِّد قد بتر روحه، **ومبتور الروح إنسان أشد بؤسا.**

ج. أن هذه الدعوى الدهرانية الثانية تترتب على مسلمة ثالثة، وهي **أن الدين يجمد على طقوس معلومة في مقابل الروحيات التي لا تجمد عليها، بل قد تخلو منها**؛ وهذه المقابلة باطلة، وبيان بطلانها من الوجوه الآتية:

➢ أن هذه المسلمة تنزل منزلة الشاهد على القول السابق بأن **الدين أخصّ والروحيات أعمّ**؛ وقد سبق أن أبطلنا هذا القول بشاهدٍ ضدّه، وهو شاهد الدين العلماني؛ فهذا الدين الأخير لا روحيات فيه مطلقا، حتى ولو لوّح ببعض المعاني السامية، بل نصب لها تماثيل، وحمل المواطنين عليها؛ فلو كانت العلمانية أخصَّ من الروحيات لَما وُجدت بدونها.

➢ **أنه لا روحيات خارج الدين**؛ فهو الذي، في الأصل، رسم حدودها ورتَّب قواعدها وضبط شرائطها؛ وعلى هذا، فكلُّ من يطلبها يلزمه أداء العبادات والشعائر والمناسك التي أقرّها هذا الدين، بل لا بد من أن يُقيمها على الوجه الأكمل، حتى تؤتي ثمارها، تطهيرا لمداركِه وتقويما لسلوكه؛ فالروحيات ما هي إلا ثمار هذه الأعمال التعبّدية التي تتزكي بها النفس.

➢ **أنه لا روحيات بغير دين حَقّ**، وأساسُ الدين الحق الإيمان بوحدانية الإله، فتتحصَّل المعرفة الروحية في التقرب إليه، وبيِّن أن هذا التقرب لا يتمُّ إلا بما افترضه؛ أما ما يزعمه بعض المفكرين المحدثين من أنهم توصَّلوا إلى الروحيات بغير هذا الطريق، فإما أنهم في لَبس من أمرهم، وإما أنهم يُلبّسون على غيرهم(٧).

والمثقف المقلِّد، جريا على معهوده في التعبد لفكر غيره، سوف ينساق إلى قبول هذه المسلمة الثالثة كما قَبِل سابقاتها، واقعا في مزيد الإفقار لفكره، وذلك من جهات أربع:

---

(٧) مثل فيلسوف الأخلاق الفرنسي «كونت سبونفيل» (Comte-Sponville).

• أنه **ترك استعمال لفظي «الشعائر» و«المناسك»** اللذين هما مصطلحان فقهيان راسخان، واستعمل بدلهما مصطلح «الطقوس» الذي هو لفظة معرَّبة منقولة من اليونانية؛ وفي هذا الاستبدال دلالة واضحة على وجود إرادة صريحة لصرف الإفادات الروحية الغنية التي تقترن باللفظين العربيين المذكورين، وتثبيت مجرَّد المعنى الاحتفالي والشكلي لهذه الأعمال التعبدية، تقليدا لأولئك المفكرين الذين ضاقوا ذرعا بالطقوس المتتالية والمتكاثرة التي لم يَنزل بها وحي من السماء، وإنما كانت الكنيسة تبتدعها، اجتهادا من عنديتها؛ وغني عن البيان أن هذا التقليد لا مبرّر له هاهنا؛ إذ لا نظير، في تراثنا، لهذا الابتداع الشعائري الذي يعمُّ المؤمنين جميعا.

• أنه **يتجه إلى قصر الدين على الطقوس**، مع الإيحاء بأنها فارغة المضمون، حتى يسوق قراءه، من حيث لا يشعرون، إلى تعدية هذا الفراغ إلى باقي أركان الدين، متوصِّلا، في نهاية المطاف، إلى تحقيق ما يُبيِّت في دخيلة نفسه، تقليدا لغيره، ألا وهو جعل هؤلاء القراء ينصرفون، ولو على مراحل متباعدة، عن دينهم كما انصرف أتباع من يقلِّدهم! وإلا فلا أقل من أن يهون عليهم أمر دينهم، على ثبوت حفظه وظهور قدره، فيعبثون به كما عبث بدينهم أولئك الأتباع، تشكيكا في الكتب المنزلة والأحاديث المروية، وقدحا في المعتقدات والعبادات، وتنقيصا من النبيين والمرسلين.

• أن المقلِّد لا يتبيَّن **أن الشعائر والروحيات عبارة عن طرفين متلازمين تلازما تفاعليا** ـ أو إن شئت قلت «جدليا»؛ فإذا كان أداء الشعائر يورّث المعاني والمشاعر والأعمال الروحية، فإن العكس أيضا صحيح، ذلك أن تحصيل هذه الصفات الروحية يورِّث فهوما خاصة في الشعائر المقرَّرة، ويضفي عليها معقولية حيَّة غير المعقولية المجرَّدة التي يستغلق عليها أمر العبادات، فضلا عن مزيد الاقتدار على حسن أدائها، حضورا وخشوعا؛ ومن فاته إدراك هذا التلازم بين الشعائري والروحي، تأثرا وتأثيرا، فاته إدراك الكثير من حقائق الدين؛ ويبدو أن هذا المقلِّد، حتى ولو علم بوجود هذه العلاقة الجدلية بين الطرفين المذكورين، لن يترك القول بضرورة الفصل بينهما، نظرا لاستغراق قلبه باتباع غيره، حتى تعبَّد لفكره.

● أن المقلِّد **يتّبع الآخر في القول بحصر الدين في الدائرة الخاصة للحياة**؛ ومعلوم أن لهذا الحصر للدين جانبين اثنين: الجانب **الآحادي**، بحيث يجعل الدينَ يتعلق بالأفراد وحدهم، وليس بالجماعات؛ والجانب **الداخلي**، بحيث يجعل هذا الحصرُ الدينَ يتعلق بباطن الفرد وحده، وليس بظاهره؛ كل ذلك من أجل حرمان الدين من حق الوجود في المجال العام كأنما الدين هو العدو المبين.

وهكذا، ينهض المثقف المقلِّد نهوض النّشط إلى إقناع قرّائه بخصوصية الدين، ولو مع وجود مواربة في كلامه، كأنما يأتيهم بالفتح العظيم؛ فلا يجد من سبيل إلى ذلك إلا بالاشتغال بإضعاف قدْر الشعائر في نفوسهم، لأن الشعائر الدينية تُوطّد أواصر الجماعة بقدر ما تقوّي الصلة بخالقهم، وما لم تتيسَّر له زعزعة هذا القوام الجماعي للدين، لن يكون له حظ في نجاحِ دعوته إلى خصوصية الدين، حتى إذا استمال قلوبهم وأنِس منهم استهانةً بشعائرهم، اندفع في التصريح لهم بخرافية الشعائر وضرورة الخروج منها، وأفاض في بيان فضائل الخصوصية الدينية، وحضهم على التحلي بها، خدمة لروح المواطنة التي لا تدين إلا بدين العلمانية؛ فإذا اطمأن إلى تسليمهم بهذه الخصوصية، خطا بهم خطوة أخرى، فدعاهم إلى الاعتبار بانفتاح الحداثة على كل الممكنات، وأحد هذه الممكنات إنما هو إنكار الألوهية؛ وعندها، لا يبقى من تديّنهم شيء، وهو مأموله الأخير الذي لو أنه يتحقق على وجهه الذي يريد، لتعبّدت المخلوقات بعضها لبعض كما يتعبد هو لمن يُقلّدهم بَدل أن يتعبَّدوا لخالقهم.

٣. دعوى دهرية الروحيات

بعد أن فرغنا من إبطال الدعوى الدهرانية الثانية لمفكّرة الحداثة، لننعطف على دعواهم الثالثة التي نسميها بـ «دعوى دهرية الروحيات»؛ وصيغة هذه الدعوى الدهرانية الأخيرة هي كما يأتي:

● **ليس المتدينون بأوْلى من الحداثيين بالروحيات لمكانتها من الوجود الإنساني.**

قد نبدي بصددها الملاحظات الآتية:

أ. أن الأصل في مفهوم «الروحي» أنه مأخوذ من الدين، وعلى وجه

الخصوص من الأديان المنزلة، فيكون المفكرون الحداثيون قد اقتبسوه من الدين؛ وهكذا فعلوا مع كثير من المفاهيم الدينية، بدءا من مفهوم «الأنوار» كما في قولهم «أنوار العقل»، حتى إن طلائعهم في القرن الثامن عشر لم تجد حرجا أن تتسمى بـ «الأنواريين» أو «التنويريين»؛ وبيِّنٌ أن الروح مَثَلُه مَثَل النور من حيث دقة مدلوله وخفاء كنهه؛ فإذن لو يتسمَّى بعضهم اليوم بـ «الروحانيين»، فلا يكون قد أتى بدعا من القول.

بيد أن الذي ينبغي أن يُنبَّه عليه هو أنهم تصرّفوا في بعض هذه المفاهيم الدينية المقتبسة بما جعل مدلولاتها الجديدة تباين مدلولاتها الأصلية، حتى إنه لم تَعُد إلا الصورة اللفظية لهذه المفاهيم هي التي تُذكّر بأصولها الدينية، مما تسبَّب في اضطراب مفهومي شنيع، حتى وقع قراؤهم في غلط من مرادهم.

ب. أن المفكرين الحداثيين لم يعرفوا الروحيات من جهة الوجود، وإنما عرفوها من جهة العدم، ذلك أن معرفتها الوجودية توجب الإيمان بالدين الحق كما توجب الدخول في مجاهدة النفس على أصوله المنزلة، وهي معرفة نابعة من تجربة وجدانية حية؛ بينما هؤلاء لا يؤمنون بوجود مِثْل هذا الدين، فكل الأديان عندهم سواء في اللاعقلانية، بل سواء في البطلان؛ فلا يبقى إلا أن يُحصِّلوا معرفتهم بالروحيات بطريق ذهني مجرَّد، وذلك على وجهين:

أحدهما نفي صفات الوجود المادي عن الوجود الروحي؛ فعلى سبيل المثال، لَمّا كان الوجود المادي يتصف بـ «النسبية» و«التناهي» و«الفناء»، لزم أن تكون للوجود الروحي، في المقابل، صلة بـ «الإطلاق» و«اللاتناهي» و«البقاء».

والوجه الثاني نفي صفات السلوك المادي عن السلوك الروحي؛ فمثلا، لَمّا كان السلوك المادي يتصف بـ «الجزع» و«الهلع» و«الجشع»، لزم أن يتصف السلوك الروحي، في المقابل، بـ «الصبر» و«الأمن» و«الورع»؛ وهكذا، فإن معرفة أولئك المفكرين بالروحيات لا تعدو كونها معرفة خبرية غير مباشرة، لا معرفة عيانية مباشرة.

ج. أن المفكرين الحداثيين قلّما اهتموا في تأمُّلاتهم بمسألة «الموت»،

إن استشكالات أو استدلالات[٨]؛ والحال أن الموت كالحياة بالنسبة إلى الإنسان، إذ هما إشكالان سويان يشتركان معا في تحديد ماهيته؛ ولا عذر لهم ألبتة في هذا الإهمال، لأنهم ألزموا أنفسهم ـ بعد الثورة على الكنيسة التي استعبدت إنسانهم، ظلما وفسادا ـ بالاشتغال بسؤال الوجود الإنساني بما لم يشتغل به مَن قبلهم؛ ولا أحدَ ينكر أن هذا السؤال يتعلق بموت الإنسان قدر تعلّقه بحياته، إذ الموت أفق للحياة ليس كالآفاق، كشفا لمعناها وضبطا لقيمتها.

والعجب أنه لم يفتهم، في مقابل ذلك، الخوض في سؤال المصير الإلهي، ففصلوا فيه بـ «موت الإله» فَصْلهم في موت المسيح، بل قَتْلِه، كأنما لا حياة للإنسان إلا بموت الإله، حتى جاء أحد متأخّريهم ليعلن «موت الإنسان» هو الآخر؛ لكن يبقى أنه استعمل لفظ «الموت» في معناه المجازي؛ والمقصود الإجمالي به هو أن «الإنسان تَحكمه قُوى ودوافع خارج إرادته وحدود وعيه»؛ ولا داعي للخوض، ها هنا، في دواعي هذا الإهمال المريب.

وأين هؤلاء الغافلون عن الموت المحتوم من أولئك الروحيين الذين دأبهم أن يُعنوا بالموت عنايتهم بالحياة! إذ يتعاملون مع الحياة في سياق **أفقها الآخِر** ـ أي «الموت» ـ تعاملَهم معها في سياق **مبدئها الأول** ـ أي «الخلْق»؛ والموت عندهم ليس جمودا، وإنما صعودا، وليس فراقا، وإنما لقاء؛ وهكذا، فلا يزال الروحي الحق في استعداد لهذا الصعود بما لا يستعد لغيره، وفي رجاء لهذا اللقاء بما لا يرجو سواه، حتى يجيء أجله المسمَّى، وذلك لوجود يقينه بأنه لولا وجود هذا الصعود وهذا اللقاء، لفقدت الحياة معناها وقيمتها؛ ولكانت، بالأحرى، حياة باطلة عاطلة أشبه بعَيش الدواب منها بعِيشة الإنسان؛ وعلى هذا، فإذا ادعى بعض هؤلاء الحداثيين انتسابهم إلى الروحيين، وهم لا يطلبون صعودا ولا يرجون لقاء، فإنما هم يختلقون أسبابا وجدانية مشبوهة تخفِّف عنهم

(٨) سبق أن أشرنا إلى أخلاق الخلاص التي تشمل مسألة الموت عند لوك فيري (Luc FERRY)؛ وهناك بالخصوص نظرية الفيلسوف الألماني «هيدغر» (HEIDEGGER) في الموت؛ إذ يعتبر أن الوجود من أجل الموت بنية جوهرية للكائن الإنساني.

سلطان الرعب الذي يستبدُّ بقلوبهم كلما تذكَّروا هذا المصير المحتوم.

د. جعل هؤلاء المفكرون الروحيات جمعا واحدا، بل جنسا واحدا؛ وهذا غاية في الفساد؛ إذ يجب التفريق بين نوعين متباينين منها، وهما، باصطلاحنا، «**روحانيات التسيُّد**» (أو «الروحانيات السيادية») و«**روحيات التزكية**» (أو «الروحيات الائتمانية»)؛ أما الأولى، فهي عبارة عن ترويض النفس على بعض الأفعال والصفات التي **لا تُخرج النفس عن طورها**، بل يَبقى صاحبها يسبح في فلك النفس وحده، مهما تغيرت أفعالها وأوصافها؛ وعلامة ذلك أنه لا يتخلص من نسبة الأشياء إلى المخلوقات، ذاته أو العالم من حوله، أي أنه **يحفظ علاقة المِلْك بالأشياء**، أي، في نهاية المطاف، **علاقة السيادة على الأشياء**.

ورب قائل يقول: «إن البوذية التي هي واحدة من هذه الروحانيات التي يتعاطاها الحداثيون لا تأخذ بهذه النسبة، بدليل أنها تدعو إلى التخلص من «الأنا»»، والجواب عن هذا الاعتراض هو أن الإنسان بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن ينسب الأشياء إلى المخلوقات أو ينسبها إلى الخالق؛ فإذا لم ينسبها إلى المخلوق، فيلزم أن ينسبها إلى الخالق، والعكس بالعكس؛ ومعلوم أن البوذية لا تؤمن بإله خالق؛ لذلك، فحتى لو فرضنا أن البوذي قادر على أن يتجرد من سلطان «الأنا»، فإنه يُبقي على هذه النسبة في دائرة سواها من المخلوقات.

أما روحيات التزكية أو الروحيات الائتمانية، فهي عبارة عن كفاح الذات من أجل أن تسترجع فطرتها الأولى التي خُلِقت عليها، بحيث تنتقل من فلك النفس الذي كانت تسبح فيه إلى فلك الروح؛ وعلامة ذلك التجرد من النسبة إلى الخَلْق وإفراد الخالق بها، قياما بمقتضيات الميثاق الأول وواجبات الأمانة الكبرى[٩]؛ وعلى هذا، فلا يتمتع بهذا النوع من الروحيات إلا المتدينون بالدين الحق متى تشمّروا لمناضلة أنفسهم، تركا لغوائلها وقطعا لعللها.

ولنضرب مثالا **بالطوق الأجوف** يوضِّح ذلك؛ فلو تصوَّرنا العالم على

---

(٩) راجع طه عبد الرحمن: **روح الدين**.

شكل طوق أجوف عظيم، فقد يجول فيه الفرد في كل اتجاه شاء وبأي سرعة شاء، لكن لا يخطر على باله ألبتة أنه محبوس فيه، ناهيك عن تصور أنه يمكن الخروج منه، أو حتى عن العلم بوجود طوق أو أطواق أخرى من فوقه، فكذلك سيرة «الروحاني المتسيّد»؛ فمهما تبدلت أحواله وتقلبت أوصافه، فإن أفقه البعيد يظل هو عالمه النفسي.

أما حال «الروحي المتزكي»، فهو حال الذي بين يديه طوقان أحدهما يحيط بالآخَر مع فجوة كبيرة تفصل بينهما لا يعلم اتساعها إلا خالقه، فيناضل نفسه في الطوق المحاط به ما قُدّر له أن يناضل، حتى تجتذبه أفضال الخالق إلى الطوق المحيط، فذلك الطوق هو بمنزلة فلك الروح، فيسبَح فيه ما شاء خالقه أن يسبح، مستروحا إلى ما يلوح لروحه من سامي القيم والمعاني، متلبِّسةً بها أحواله، دِقّها وجِلّها، ومتجلّيةً في تصرفاته، خاصِّها وعامِّها.

هـ. أن مُدّعي الروحيات من المفكرين الحداثيين يسلِّمون بطغيان الاستهلاكيات المادية في العالم الحديث، لكن لا يفكرون في التصدي لها إلا بقليل من «روحانيات التسيّد»؛ وبذلك، يُخلُّون بمقتضى العقل من جهتين:

إحداهما، أن **التصدي ينبغي أن يكون على قدر التحدي**؛ والتحدي هنا هو فاحش الاستهلاك الذي كسح العالم، حتى إنه لا قيد على ألوان المشتهيات والمغريات التي تعرضها الأسواق للاستمتاع بها، ولا حدَّ لأشكال الحاجات والطلبات التي تستثيرها، واعدة بحسن تلبيتها، في حين أن تصدِّيهم لهذا الاستهلاك الفاحش لا يُتوسل فيه إلا ببعض الرياضات التي اختصت بها «روحانيات التسيُّد»؛ وقد تقدّم أن هذه الروحانيات تأخذ بالنسبة المِلْكية التي تتحدّد بها النفس؛ ومعلوم أن الأصل في الاستهلاك إنما هو المِلك أو الامتلاك؛ يترتب على هذا أن هذه الروحانيات، لَمّا كانت هي نفسها من جنس الاستهلاك، فلن تقدر أبدا على كسر الاستهلاكيات الحديثة.

والجهة الثانية، **أن عدم كفاية «روحانيات التسيّد» يوجب طلب روحيات أقوى**؛ وليس ثمة إلا «روحيات التزكية»، إذ أنها تأخذ بعلاقة

الائتمان؛ وهذه تجعل الأشياء عبارة، لا عن أملاك، وإنما عن أمانات أودعها الخالق لدى الإنسان، وبذلك تضادُّ علاقةَ النسبة التي تجعل الإنسان يختص بما في حوزته من الأشياء والتي تحفظها «روحانيات التسيُّد»؛ وعندئذ، ينتج أن «روحيات التزكية» أقدر منها على الحد من الرغبات الاستهلاكية الجامحة؛ ومع هذا، فإن هؤلاء المفكّرين لا يخطر على بالهم أن يطلبوا هذه الروحيات، على فاعليتها، لأنهم لا يسلّمون بأصولها في الدين، فضلا عن أنهم لا يطيقون وظائفها التعبدية؛ وواضح أن في هذا التصرف تقديما للهوى على مقتضى العقل.

لقد أنهينا الآن ردَّنا على دعاوى مفكّرة الحداثة التي تندرج في سياق الفصل بين الأخلاق والدين، وهي: «دعوى انحصار الأخلاق في التعامل بين الأفراد» و«دعوى الفرق بين الديني والروحي» و«دعوى دهرية الروحيات»؛ وقد بيَّنا كيف أن بعض مثقفينا قلَّدوهم في القول بهذه الدعاوى الدهرانية الثلاث **تقليدَ عبودية** صريحة؛ فلنقف على مدى البؤس الفكري الذي ورّثه لهم هذا التقليد العبودي.

لا ينفك الواحد من هؤلاء يتقلب تقلُّب مفكري الحداثة في مواقفهم من الدين؛ فبعد أن كان لا يرى، مِثلَهم، في جملة الدين إلا نصوصا بشرية لا يكشف حقيقتها إلا معول النقد التاريخي، جنح إلى ما جنح إليه بعضهم من استثناء الروحيات من هذا النقد، حتى إذا استقام لهم قبول قرائهم بهذا الاستثناء، تدرّجوا بهم إلى اعتبار الروحيات أمرا مستقلا بالكلية عن الدين؛ فهبَّ هو، بدوره، يحذو حذوهم في القول بهذا الاستقلال الروحي كما لو أنه ظفر من الحداثة بسر مكنون، وإن كانت لهم في هذا التقلب أسباب تنعدم عنده.

ويأتي، في طليعة هذه الأسباب، ما تفتأ تواجهه الحداثة في مواطنها الأصلية، مع تزايد التطور العلمي ـ التقني في مختلف مجالات الحياة، من تحدّيات كبرى ومتغيرات أخرى لم تكن في حسبان المتقدمين منهم، كانقلاب مقاصد الحداثة وقيمها إلى أضدادها، حتى بلغ، الآن، حدَّ اعتبار «الملاوطة» أو «المساحقة» زواجا مشروعا يحميه الدستور أو القانون؛ مما اضطُرّ معه هؤلاء المفكرون إلى تغيير تعريفهم للحداثة، حتى يتلاءم مع هذا

التقلب المستمر، حتى ولو أخرج الحداثةَ إلى ضدها، فوجدوا ضالتهم في مفهوم «المشروع»، فقالوا: «**الحداثة مشروع مفتوح**»[١٠]؛ فما كان من المقلّد إلا أن لَقم هذا التعريف الجديد، على إجماله وإشكاله، كما تَلْقم أفراخ الطير الطعام من مناقير أمهاتها؛ ولك أن تتصور بهجته بهذا المنقول الجديد، فما أشبهها ببهجة «أرخيمدس» عندما اكتشف مبدأه الفيزيائي المتعلّق بالأجسام الطافية، صارخا «أوريكا»، أي وجدتها!

فالآن فقط يمكنه أن يتعاطى تسويغ كثير مما كان لا يقدر على تسويغه أو لا يجرؤ على الخوض فيه، إما عجزا أو خوفا؛ حقا، لقد انفتح له باب الممكنات مُشرَعا، فاندفع يهيم في أوديتها الهالكة؛ لكن، واسفاه على عقله! لقد انسد أمامه بابُ البدائل أبدا، **فأضحى منقولُه من ممكناتِ غيره واجباتٍ في حقه**؛ وهيهات أن يتبين أن **هذا الوصف للحداثة أفقر من أن يُذكر**، حتى ولو أنشأه أحد كبار الحداثيين! فقد بلغ مضمونه من الاتساع حد الابتذال.

فما المانع من أن يكون كل عمل مؤسسي، كائنا ما كان، مشروعا مفتوحا، بدءا من «الدين» ذاته الذي جعلت منه الحداثة، ظلما، عدوا لدودا! **فالدين هو أول مشروع مفتوح**، بحكم دوام أهله على تنزيل ما يَجدُّ من الحوادث على القواعد العامة المأخوذة من نصوصه المنزلة، بحيث لا ينفك فقهه يتقلب في أطوار، منفتحا على الممكنات التي لا تُبدّل الخير شرّا ولا النفع ضررا؛ فالإنسان، منذ أن خُلق، وهو يعلم أن لوجوده قيودا ولسلوكه حدودا لا يتعداها إلا ظالم لنفسه أو مستهتر بإنسانيته.

ولما ادّعى المثقف المقلِّد استقلال الروحيات عن الدين على نحو ما ادّعاه من يحاكيهم، أخذ يدعو دعوتهم إلى حاجة الحداثة إلى روحيات تسندها، بل تُخرجها من مضايقها ومثالبها الأخلاقية؛ فكيف يُعقل أن تهرع الحداثة إلى الروحيات، وهي، بالأمس، قامت على أنقاضها، إلا أن تُنكر نفسها، منقلبةً إلى ضدها؟ ويا ليته اكتفى بمحاكاة مجرَّد الدعوة إليها!

---

(١٠) يُنسب هذا التعريف، في الأصل، للمفكر الاجتماعي الألماني «هابرماس» (Habermas)، انظر كتابنا: **روح الحداثة**، المدخل العام.

فيُظن به الاقتدار على أن يأتي بتصور للروحيات من عنده، مخفّفا بذلك من سوء آثار محاكاته.

لكنه أبى إلا أن يتمادى في هذه المحاكاة بعيدا، فيدعو إلى نفس الروحيات التي دعا إليها من يُقلِّدهم، واقعا في إسقاط أسبابه على أسبابهم وظروفه على ظروفهم كأنما تراثه هو عين تراثهم ودينه هو عين دينهم، وهو الذي ما فتئ يعلن على الملأ أنه يعتصم بحبل التاريخ ويُمسك بأسبابه في مجالات الحياة.

وحتى لو فرضنا أن الحداثة شأنها أن توحِّد بين مختلف الأمم، فإن المنطق يوجب، قبل حصول هذا التوحّد المنتظَر، أن تتّبع كل أمة، في الدخول في الحداثة، خاصّ طريقها الذي تُحدّده مقتضيات ثقافتها؛ لكن من يُصرُّ على التقليد لا يعرف مِثل هذا المنطق، وحتى إذا عرفه، كَمْ يتعثّر فيه! وحتى إذا لم يتعثّر فيه، فإنه لا يطيق العمل به، أليس يُعكِّر عليه صفوَ التقليد ويَحرمه لذّاته!

وقد مضى أن الروحيات التي يأخذ بها مفكرو الحداثة هي عبارة عن روحانيات التسيُّد، وهي روحانيات نفسية قائمة على مبدإ النسبة[11]؛ والغالب أن المثقف المقلِّد، حين يأخذ بها على إثرهم، يتبع أشدّهم غلوا في الدعوة إليها؛ ومتى وُجد بينهم مَن يجعل هذه الروحانيات قائمة في الانفتاح على «المطلق» و«اللامتناهي» و«الخلود»[12] مثلا، فسوف يتخيَّر المقلِّد من هذه القيم ما قد تتصف به المخلوقات ويُسقط الباقي كأن ينتقي قيمة «اللامتناهي»؛ فمعلوم أن سلسلة الأعداد الطبيعية غير متناهية، وأيضا الفضاءات من فوقنا، كما قيل، غير متناهية؛ بيد أنه يَصرف قيمة «المطلق» وقيمة «الخلود»، مستبدلا بهما قيم «النسبية» و«الزمانية» أو «التاريخية»، ولا يجد في نفسه حرجا من كونه جعل منها، هي الأخرى، قيما مطلقة مع

---

(١١) إذا لم تنسب البوذية الأشياء إلى الخالق، فلا بد أن تنسبها إلى المخلوقات، ومعلوم أنه لا إله خالق في البوذية.

(١٢) انظر:

Comte-Sponville, André: **L'esprit de l'athéisme, Introduction à une spiritualité sans Dieu** (روح الإلحاد، مقدمة لروحانيات بلا إله).

إنكاره للإطلاق، لوجود اعتقاده بأن «كل شيء نسبي» و«كل شيء زماني» أو «كل شيء تاريخي»، داعيا مواطنيه إلى الانخراط بالكلية في «التنسيب» و«التزمين» أو «التأريخ».

فواضح أن الذي يأخذ بهذه الروحانيات الحداثية، على شنيع أغلوطاته وتناقضاته، فإنما يأخذ بالذي هو أدنى أو أفقر؛ أليست الروحيات الائتمانية التي تتأسس على التزكية تعلوها درجات! إذ تقوم، أصلا، على مبدإ الفطرة الذي يفتح الإنسان على أرحب وجود؛ فيَلزم أن المقلّد إنما يؤْثِر البؤس الروحي لنفسه على الثراء الروحي الذي تورّثه هذه الروحيات العليا.

الفصل السادس

بؤس المقلد الفكري وروحيات التزكية

لما كان المقلّد يعاني من بؤس فكري غير مسبوق، ليس غريبا أن ينساق إلى إسقاط هذا البؤس على تراث الأمة، ماحيا من أفق تفكيره وجودَ ثراء أخلاقي وروحي فيه، علما بأن هذا التراث قد شكَّل، عبر مديد تاريخه، وعاء واسعا لروحيات التزكية؛ بل إنه لم يتردد في إنكار إمكان وجود مِثل هذا الثراء في ثقافة الأمة، معتبرا أن الثراء الأخلاقي والروحي لا يقاس بروحيات التزكية، وإنما بروحانيات التسيُّد التي يغرف منها المحدثون، على فقرها ودونيتها؛ هذا في ذات الوقت الذي يعلن فيه بعض مفكري الحداثة صريح إكبارهم لهذا التراث الروحي، بل أكيد عزمهم على الاشتغال بإحيائه.

فلَكأن المقلِّد لا يحاكي غيره إلا فيما ينتقص من شأن الذات، شاهدا على نفسه بعقدة النقص التي لا تبرحه؛ ويحتج، في إنكاره هذا الثراءَ في تراثه وثقافته، بأدلة ليس فيها من جديد فكره شيء، وإنما هي أدلة مُجمَّدة ومكرَّرة أشبه بالنقود المسكوكة التي تتناولها مختلف الأيدي، أدلةٌ، ولو أن الزمن قد عفَّى عليها وتآكل رسمها، فإنها لا تزال تدرُج على ألسنة مَن هم أعجز من أن يخوضوا غمار هذه التزكية، حتى يتبينوا الحق من الباطل، فتجدهم يهرفون بما لا يعرفون ويخوضون فيما لا يعقلون؛ ولولا استنكارهم الحق واستحسانهم الباطل وتلبيسهم على القراء، ما اشتغلنا هذا الاشتغال بالرد على هذه الأدلة المحجوجة؛ وحسبنا إيراد ثلاثة أساسية منها وبيان وجوه تهافتها، ويمكن أن نستدل منها على بطلان الباقي.

١. دليل توريث القيم البالية

لنفحص الآن الدليل الأول الذي يحتجُّ به المثقف المقلّد، قادحا في العطاء الأخلاقي والروحي للتراث؛ ونسمي هذا الدليل بـ «دليل توريث القيم البالية»، ونختصر تقريره في الصيغة الآتية:

■ **إن روحيات التزكية تورّث قيما بالية**

يتبيّن تهافت هذا الدليل من الوجوه الآتية:

أ. **أن قيم هذه الروحيات قيم ائتمانية مبنية على الفطرة** التي هي بمنزلة الذاكرة الأصلية للإنسان، وهي عبارة عن الملكة الروحية التي تحفظ الميثاق الأول وسرّ الأمانة؛ **ولا بِلَى مطلقا مع هذه الذاكرة، لأنها ورَدت من عالم الأزل.**

ولا يفيد المقلّد أن يقول: «إن هذه الذاكرة لا نراها ولا نَحُسّ بها، فهي وهم محض»، لأنا نقول: كم من الأشياء التي ألفنا ذكْرها، بل فعْلها، لا نراها ولا نَحُس بها، ولكن نجد لها آثارا لا يمكن إنكارها، بدءا من اللاشعور النفسي وانتهاء بدقيق المكونات الفيزيائية! فما الظن بالفطرة التي أخبر الوحي بوجودها!

ب. أن **هذه القيم الروحية قيم مصرّح بها في نصوص الدين الخاتم؛** والدين الخاتم لا يأتي إلا بالقيم التي أتَمت الأطوار التي تقلبت فيها القيم الإنسانية بتوالى نزول الأديان التي سبقته، مما يجعل هذه القيم الخاتِمة عبارة عن قيم مكمّلة لسابقاتها وشاهدة عليها؛ **ولا بِلَى أبدا مع هذه القيم الخاتمة، لأنها تنزل منزلة المعاني الثابتة والفاصلة.**

ولا ينفع المقلِّد أن يقول: «إن العالم يشهد تطوّرا مطردا في القيم، ولا نهاية لهذا التطور إلا بنهاية الإنسان، فتتغير القيم أبدا»؛ لأنا نقول: لو قدَّرنا أن الإنسان بلغ من التطور ما بلغ، بل بلغ نهاية التطور، فسوف يظل إنسانا صورة وروحا؛ والقيم الخاتمة إنما هي القيم الدنيا الضرورية لحفظ هذه الخاصية الإنسانية، بحيث لا تطوُّر ينبغي أن يُخلَّ بها، بله أن يلغيها؛ ولا يُخل بهذه القيم أو يلغيها إلا من صار إلى الانسلاخ عن إنسانيته حتى ولو بقي على صورة إنسان.

ج. **أن هذه القيم الروحية قيم مؤسِّسة بِحقّ**؛ أي أنها تُشكّل الأصول الأولى التي تتفرع عليها باقي القيم، والقيم التي لا يمكن تفريعها عليها لا تُعتبر؛ لذلك، ينبغي أن نعرض عليها كل القيم الطارئة التي تُفرزها مختلف التطورات؛ فإن وجدنا طريقا لبناء هذه القيم الجديدة عليها، أخذنا بها كما نأخذ بهذه الأصول؛ وإن لم نجد أي طريق لهذا البناء، صرفناها غير آسفين، بموجب أن القيم الخاتمة، كما ذُكِر، تتولى إنسانية الإنسان، صونا وتوجيها؛ **ولا بِلَى مطلقا مع القيم المؤسِّسة، لأنها الأصل في وجود غيرها، مشروعيةً ومعقوليةً.**

ولا يفيد المقلِّد أن يقول: «إن هذه القيم معان باطنة خاصة لا تصلح أن تكون قيما للتغيير، ناهيك عن أن تتأسس عليها قيم التغيير نفسها»؛ لأنا نقول: لقد أسيء استعمال لفظ «الباطن»، حتى حُقِّر معناه، مع أنه اسم من الأسماء الحسنى(1)؛ إذ هو لفظ مجمل يتعيّن تفصيل معانيه، ونحصي منها هاهنا أربعة:

أحدها، «الباطن» بمعنى «الشيء الداخلي مع دائم ملازمته للداخل»؛ **والثاني**، «الشيء الداخلي مع إمكان مفارقته للداخل ومقارنته للخارج»؛ فقد يُلقي الإنسان ببعض عناصر حياته الداخلية إلى الآخرين من أجل أن يحصّل، من خلال تواصله معهم، حياة داخلية أغنى؛ وكلا المعنيين: الأول والثاني يندرج تحت مسمى «**الباطن النفسي**».

والثالث «الباطن» بمعنى «الشيء المبثوث في أقصى أعماق الذات، مع دائم ملازمته لهذه الأعماق»؛ **والرابع** «الشيء المبثوث في أقصى أعماق الذات، مع إمكان مفارقته لهذه الأعماق ومقارنته لظاهر الوجود»؛ فقد يصعد الإنسان ببعض عناصر حياته العميقة إلى الظاهر من أجل أن يُحصّل الآخرون، من خلال الاتصال به، حياة خارجية أقوم، على عكس المعنى الثاني؛ وكلا المعنيين: الثالث والرابع يندرج تحت مسمى «**الباطن الروحي**».

والقيم المؤسِّسة ليست، كما يريد المقلّد، باطنة بالمعنى الأول، أي

---

(1) تدبر الآية الكريمة: «هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الآية ٣، سورة **الحديد**).

قيما قاصرة على صاحبها، وإنما هي باطنة بهذا المعنى الرابع، إذ لا قِيَم تبلغ ما بلغت من تجذّر فطري في داخل الإنسان؛ لذلك، يكون ظهورها في الحياة سببا في وصلها بالذاكرة الأصلية، فيعود هذا الوصل على الناس جميعا بحفظ إنسانيتهم.

وهكذا، فإن متعاطي الروحيات الائتمانية ـ أو قل المتزكي ـ يحمل في داخله قيما متعدية تصله بالمخلوقات جميعا، فضلا عن وصله بخالقها، ولا يدانيه في هذا الوصل سواه؛ فهل يستوي الذي يأتي أفعاله وهو ناظر إلى المخلوقات، مقدّما واجباتها على حقوقه، والذي يأتيها ونظرُه لا يتعدَّى المصالح التي يَجلبها من بعضها، حتى تباغته أضرار ما أتاه وأخطار ما أقصاه!

٢. دليل ترك العمل

بعد ظهور بطلان الدليل الأول على بِلى القيم التراثية، لننظر في الدليل الثاني الذي يحتج به المقلّد، ظنا منه أنه قد أصاب هذه القيم في مقتل؛ ونسمي هذا الدليل الثاني بـ «دليل ترك العمل»؛ ونختصر تقريره في الصيغة التالية:

■ **إن روحيات التزكية تورّث ترك العمل.**

يتكشَّف تهافت هذا الدليل الثاني من الوجوه التالية:

أ. أن العمل على نوعين اثنين: أحدهما **عمل خارجي** هو عمل الجوارح في كسب الرزق وتدبير الحياة المادية؛ والآخَر **عمل داخلي**، وهو عمل الجوانح في إصلاح النفس وتدبير الحياة المعنوية؛ ولا يخفى على ذي بصيرة أن تدبير الحياة المعنوية أخطر شأنا وأرفع رتبة من تدبير الحياة المادية؛ فقد يكون تدبير المرء لحياته المادية فاسدا، لكن لا ينتج منه بالضرورة أنه هو إنسان فاسد، في حين إذا فسَد تدبير حياته المعنوية، فلا محالة أنه إنسان فاسد؛ وبناء على هذا، يتبيّن أن التدبير الداخلي أحقّ بوصف العمل من التدبير الداخلي، فإذا وُجد، كان أدعى للعمل، وإذا فُقد، كان أدعى للتعطُّل.

ومن ثمَّ، فلو سلَّمنا جدلا للمقلِّد ما زعمه من أن المتزكي يترك

العمل ـ بمعنى العمل الخارجي ـ فإن ترْكَه، في الواقع، ينزل رتبة أدنى بكثير من رتبة الحداثي الذي يترك العمل الداخلي، بحيث لو نسبنا إلى الحداثي تهمة «ترك العمل»، وقدَّمناه فيها على المتزكي، لكنا قد أصبنا كبد الحقيقة؛ والسبب في قلب هذه الحقيقة هو النظرة المادية إلى الأشياء التي انغرست في عقولنا، إذ تجعلنا نقدّم ظاهر الأشياء على باطنها، بل نجتزئ بالظاهر، ولا نلقي بالا للباطن، حتى كأنه غير موجود.

ب. **هناك فرق كبير بين «التخلي عن المسؤولية» و«التخلي عن المزاحمة»**؛ والمتزكي لا يتخلى أبدا عن المسؤولية التي تناط به، وإنما يتخلى عن المزاحمة التي تتلبَّس بها؛ إذ أنه تيقَّن، بفضل دقيق ملاحظته للسلوك وعميق خبرته بالنفوس، أن الإنسان المُلقَى في المجتمع عبارة عن باطن مريض؛ وليس في هذا اليقين ما يدعو إلى الاستغراب، بَلْه الإنكار؛ فهذا مؤسس التحليل النفسي «سيجموند فرويد» اهتدى إلى نفس الحقيقة، فقد أُثر عنه قوله: «الإنسان حيوان مريض»، مشخِّصا هذا المرض، بالأساس، فيما سُمّي بـ «العُصاب» ولو أن تشخيصه غير تشخيص أهل التزكية.

ذلك أن المتزكي شخَّص هذا المرض، بالأساس، فيما أسماه «حب الرئاسة»، أو، باصطلاح المحدثين، «حب السلطة»[٢]؛ إذ يرى أن هذا الحب يَملك على الإنسان قلبَه بالكلية، متسترا بألوان زاهية شتى مثل «رعاية المصلحة العامة» و«خدمة المجتمع» و«النهوض بالواجبات الوطنية» و«إعادة بناء الأمة» و«الانخراط في التاريخ» و«الدفع بأسباب التغيير» و«صُنع التاريخ» و«الدفع بتجارب البشر» وما شابه ذلك من عبارات طنانة لا تُعقَل، ولا تُقبَل إلا على جهة المجاز.

ولا أدلَّ على زيف هذا التستّر من أن الذي يسعى إلى تحمُّل المسؤولية التدبيرية لا يلبث أن يدخل في مزاحمة لأنداده لا تَرحَم، ويخوض في أشكال من المنازعات لا تنتهي، لأن الذي يُحرّكه في ذلك كله إنما هو شهوة التسيُّد الجامحة والمستحوذة على نفسه، وهو لا يعي ألبتة بأنها

---

(٢) انظر طه عبد الرحمن: **روح الدين**، الفصل الثالث.

تتحكم في كل تفاصيل تصرفاته، بل قد ينكر ذلك أشد إنكار، مَثَله في ذلك مَثَل المريض النفساني الذي يستمتع بمرضه، متأبّيا على علاجه؛ ولا ينكر إلا مكابر أن هذا النوع من تَحمُّل المسؤولية هو إلى التزاحم على السلطة أقرب منه إلى التنافس في أداء الواجبات؛ لذلك، تجد المتزكي ينفر بشدة من هذه المزاحمة الشنيعة على متعة التسلط التي تلبس لباس تحمّل المسؤولية؛ في حين تراه سبَّاقاً إلى التصدي للمسؤوليات التي لا تَزاحمَ فيها إما لمشقتها أو لفوات مصالح فيها أو لأخطار محدقة بها؛ فما الدافع إلى هذه المزاحمة إلا داء دفين! أليس الأجدر بالمرء، قبل أن يتسلَّط على غيره، أن يتسلَّط على نفسه يعالج هذا الداء العصيّ الذي ينخرها!

ج. أن المسؤولية على ضربين اثنين: أحدهما «**مسؤولية التدبير الذي يقترن بالعمل الخارجي**»؛ والآخر «**مسؤولية التدبير الذي يقترن بالعمل الداخلي**»؛ وإذا نحن نظرنا مليا في هاتين المسؤوليتين، توصّلنا إلى حقيقتين تصادمان ظنون المقلِّد التي اتبع فيها دعاوى مفكري الحداثة:

أولاهما **أن مسؤولية التدبير الداخلي أعظم أو أثقل من مسؤولية التدبير الخارجي**؛ فقد يهون على الإنسان أن يدبِّر الشؤون المادية، سواء تعلقت به أو بغيره، فردا أو جمعا، نظرا لظهور هذه الشؤون وقرب معالجتها؛ لكن لا يهون عليه أن يُدبّر الشؤون المعنوية التي تتعلق به، ناهيك عن الشؤون المعنوية التي تتعلق بغيره، نظرا لخفاء هذه الشؤون وعسر معالجتها.

والحقيقة الثانية **أن مسؤولية التدبير الداخلي أعم أو أشمل من مسؤولية التدبير الخارجي**؛ ذلك أنه ما من إنسان إلا وهو مطالَب بأن يدبّر شؤونه الداخلية، فنزلت هذه المطالبة منزلة فرض عين؛ ولا يُعقَل أن يكون الداعي إليها هو مجرَّد أن يشتغل الإنسان بما يَخصُّ نفسه كما لو كان منقطعا في جزيرة نائية، وإنما هو كون آثار هذا التدبير الداخلي تتعداه إلى تدبيره الخارجي، بل تتعداه إلى تدبيرات الآخرين، سواء قصَد إلى ذلك أم لم يقصد؛ بينما يجوز أن يقوم مقامَه غيرُه في تدبير شؤونه الخارجية، فكان هذا التدبير بمنزلة فرض كفاية.

وبناء على هاتين الحقيقتين اللتين تجعلان مسؤولية التدبير الداخلي أبلغ في الأهمية والعمومية من مسؤولية التدبير الخارجي، يتبين أنه مَن

كان قادرا على تَحمُّل مسؤولية التدبير الداخلي، فهو أقدر على تَحمُّل مسؤولية التدبير الخارجي؛ ولكن قد لا يسارع إليه، لا تقاعسا وتواكلا، وإنما تسامحا وتساميا، اتقاءً لشرٍّ عظيم هو شر التسيُّد على الخلْق بغير حق؛ وهذا، على وجه التعيين، حال الآخذ بأسباب الروحيات الائتمانية.

٣. دليل التمسك بالطقوس

لننتقل إلى الدليل الثالث والأخير الذي يستند إليه المقلّد للطعن في حيوية الموروث الأخلاقي والروحي؛ ونسمي هذا الدليل بـ «دليل التمسك بالطقوس»، ونختصر تقريره في الصيغة التالية:

■ **إن روحيات التزكية تتخذ صبغة طقوسية**

نُوضح تهافت هذا الدليل الثالث من الوجوه التالية:

أ. **ليس في روحيات التزكية إلا العبادات التي شرّعها الدين المنزل**؛ يأخذ المتزكي بمسلّمة مطلقة، وهي أنه «لا روحيات تزكّي النفس إلا الروحيات التي تورّثها الأعمال المأخوذة من الدين الحق»[٣]؛ لذلك، تراه لا يَحرص على شيء حرصه على أن يأتي الأعمال التعبدية على ثابت مقتضياتها الشرعية، لوجود جازم يقينه بأن باب الروحيات لن ينفتح له من طريق آخر، حتى إنه لا ينفك يتفقّد أداءاته لها، مصححا ما اعوجّ منها أو مُحسّنا ما استقام منها.

لكن المقلِّد، على عادته في محاكاة الآخر، يأبى إلا أن يستخدم بشأن هذه الأعمال التي نزل بها الوحي الإلهي لفظ «الطقوس»، بَدَلا من المصطلحات الشرعية المقرَّرة، وهي: «العبادات» «الشعائر» و«المناسك»؛ والواقع أن هذه الكلمة المعرَّبة تُشعِر، في التداول اليومي، بمعان سلبية تبعث على الاشمئزاز مثل «**الاجترارية المُمِلة**» و«**القشرية الجامدة**» و«**اللامعقولية الصارخة**»؛ وبهذا، تعرِض لإصرار المقلّد على هذا الاستعمال شبهة شنيعة، وهي أنه يقصد من ورائه أن يستحضر القارئ في

(٣) الحق على نوعين: «الحق النسبي» و«الحق في نفس الأمر»؛ فالإنسان مسؤول عما ظنه حقا، وليس مطالَبا بأن يدرك الحق في نفس الأمر.

قلبه هذه المعاني السلبية، مسقطا لها على هذه الأعمال المنزلة، عسى أن ينزع من نفسه تعظيمها وتعظيم مُنزِلها، وإلا فلا أقل من أن يَضعُف كما ضعف تعظيمه.

ولو أن هذا المقلد استطاع أن يُعمِل عقله على غير محاكاة، لتبين أن لفظ «الطقوس» أوْلى بالانطباق على الأعمال التي نصبها الإنسان للتعظيم منه بالانطباق على الأعمال التي نصبها الشارع الإلهي للعبادة، ذلك أنه ليس للإنسان من سبيل لإظهار أحقية أعماله بالتعظيم إلا أن يغالي في الطقوس البارزة للعيان؛ حسبك شاهدا على ذلك طقوس الفكرانيات الكبرى التي نشأت في أوروبا في القرن العشرين[٤]؛ أما الأعمال الدينية، فعلى العكس من ذلك، لها من ذاتها طاقة روحية تُغنيها عن كثير من الطقوس، إلا أن تكون قد اضمحلّت فيها هذه الطاقة الحية.

ولم يكن بوسع المقلّد أن يتبين حقيقة هذه الطقوسية، لأنه، هو نفسه، مستغرق بقلبه في «**طقوسية التقليد**»؛ وبيان ذلك أن تعظيمه لمفكري الحداثة ولآرائهم بلغ حد العبودية لهم، ولا أدعى للطقوسية من مِثل هذه العبودية للإنسان، لأنها تقيِّد المقلِّد بالتزام نفس التصرفات التعظيمية واتباع نفس الطريقة الآلية في النقل عن هؤلاء المفكرين؛ أما اللوازم السلبية لدلالة هذه الطقوسية من «اجترارية» و«قشرية» و«لاعقلانية» السالفة الذكر، فخير ما تتجلى فيه هو، بالذات، هذا الضرب من التقليد؛ إذ لا يزيد عن كونه اجترارا لآراء الآخَر، وجمودا على ظاهرها، من غير اختبار صحتها بإيراد الاعتراضات المناسبة عليها، حتى كأنها آيات محكمات.

ب. **ليست روحيات التزكية إلا عبارة عن مكافحة الطقوس**؛ إذا اشتهر لفظ «الطقوس»، بصيغة الجمع، بالدلالة على الشعائر الدينية، فإن لمفرده «الطقس» معنى عاما يشمل الشعائر وغيرها؛ وهذا المعنى العام هو أنه «كيفية العمل الخاصة بفرد أو جماعة والتي تتخذ طابعا **ثابتا لا يتغيّر**»، فجانب الجمود على هيئة مخصوصة في الأعمال هو القدر المشترك بين مختلف الآحاد التي تندرج تحت هذا اللفظ، سواء نتج هذا الجمود عن قواعد محدّدة

---

(٤) انظر **روح الدين**، الفصل الرابع.

أو عن تصرُّفات مُكرَّرة؛ والمجاهدة التي تختص بها التزكية الروحية إنما هي عبارة عن مقاومة هذا الجمود على الهيئات المخصوصة في الأعمال، بدءا بالمألوفات من الأهواء وانتهاء بالظواهر من الطاعات؛ ولنوضح كيف أن هذه المقاومة تدفع عن الروحيات سلبيات الطقوسية المذكورة.

فلا شيء يضادُّ خواص الروحيات مثل «القشرية» و«الاجترارية»:

أما **القشرية**، فلأن حدَّ الروحيات الائتمانية نفسه يتضمن نفيها بالأصالة؛ فرُوح الشيء هي قلبه أو لُبّه، والقلب أو اللبُّ يضادّ القشرة كما أن الروح تضادُّ الصورة (أو الرسم أو الشكل)، فالصورة (أو الرسم أو الشكل) من الشيء بمنزلة القشرة منها؛ والائتماني يطلب أصلا تجاوز صور (أو رسوم أو أشكال) العبادات إلى أرواحها (أو معانيها أو مقاصدها)، وهذا لا يعني ألبتة أنه يستبعد هذه الصور (أو الرسوم أو الأشكال)، لأنه لا شيء موجود إلا وله صورة مخصوصة (أو رسم أو شكل) يظهر بها في الوجود؛ فإذن **لا ظهور للعبادات في الوجود إلا بلباس مخصوص، ولباسها إنما هو هذه الصور الخارجية**؛ والذي يسعى إليه الائتماني بكفاحه هو أن يستكشف «الحقائق الوجودية» و«القيم الخُلقية» و«المعاني السَّنية» التي من وراء هذا اللباس الوجودي، ليقينه بأن العبادات **لغة ملكوتية** يتعيّن عليه فهم معانيها الخفية؛ وهكذا، فلا أبعد عن القشرية من الروحيات، إذ هي عين المعارف اللبّية.

وأما **الاجترارية**، فلِأنَّ قَصْدَ الروحيات الائتمانية يتضمن أصلا نفيها؛ إذا كانت الأعمال التعبدية تقتضي في صورتها الظاهرة تكرار بعض الكلمات والحركات في أوقات مخصوصة داخل أمكنة محددة، فرادى أو جماعات، فإن الائتماني يجاهد نفسه بقوة لكي يَخرج عن هذه الصبغة التكرارية، وذلك بأن يُحصّل في هذه الأعمال حضورا بقلبه وتوجُّها إلى ربّه أو إن شئت قلت «تركيزا»، وهذا التركيز لا يَمدُّه ببعض معاني هذه الكلمات والحركات فحسب، بل يجعل هذه المعاني تتجدد في عقله ووجدانه مع تكرار هذه الكلمات والحركات، حتى كأن الحركة ليست هي الحركة ولا الكلمة هي الكلمة، أي أنه لا تكرار؛ أو، بعبارة أخرى، **إن تقلُّب الائتماني في المعاني يمحو التكرُّر عن المباني**؛ وهكذا، يتضح أن

بعد الروحيات الائتمانية عن الاجترارية لا يقل عن بعدها عن القشرية، إذ هي عين المعارف المتجدّدة.

وأما **اللاعقلانية**، فلِأن عقلانية الروحيات الائتمانية تعلو عليها درجتين؛ فالمقصود هنا بـ «اللاعقلانية» هو مخالفة العقل المجرَّد أو المضيَّق، في حين أن للروحيات الائتمانية عقلانية تستوعب العقلانية المجرَّدة مع صرف آفاتها، وآفتُها الكبرى هي انفصالها عن عقل الوحي، فلا تأخذ منه مقاصد ولا وسائل، في حين أن عقلانية هذه الروحيات هو التزود من عقل الوحي بالمقاصد، حتى يحصل اليقين في نفعها؛ وأيضا بالوسائل، حتى يَحصل اليقين في نجوعها؛ وعليه، فالروحيات الائتمانية لا عقلانية بالمعنى المضيَّق، لكنها عقلانية بالمعنى الموسَّع[٥]، أو، قُل، إن عقل الروحيات الائتمانية أعقل من عقل المعارف الدهرية.

ولا يكاد ينكشف للمقلّد فساد دعواه بأن الروحيات الائتمانية تقوم على الجمود الطقوسي، حتى يلوي لسانه بحجة أخرى أكل عليها الدهر وشرب، معتقدا أنه جاء بالحق الأبلج، وهي أن طقوسية الروحيات تتمثل في «الطُّرُقية»؛ ولو أن هذا الموضع لا يتسع لبسط الكلام في هذه المسألة المغلوطة، حتى إنها تبدو حجة الضعيف أو ملجأ المبهوت، فلا بد من الإشارة إلى أن لفظ «الطريقة» مفهوم مجمل يحتاج إلى تفصيل معناه، وقد نذكر منها على عجل معاني ثلاثة:

- الطريقة بمعنى «**المنهاج المتَّبع في بلوغ غاية معينة**»؛ وهذا المنهاج هو، بالنسبة للائتماني، مراسم الشريعة الإلهية، فهي وحدها التي توصّله إلى مبتغاه في الارتقاء الروحي؛ وبهذا المعنى، يكون كل ائتماني ذا طريقة كما يكون كل دياني ذا طريقة، لأن الشريعة، هي نفسها، طريقة[٦].

(٥) لمزيد من التفاصيل بصدد الفرق بين العقول الثلاثة: العقل المجرَّد والعقل المسدَّد والعقل المؤيَّد، انظر طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**.

(٦) تدبر الآية الكريمة: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّه مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (الآية ٤٨، سورة **المائدة**)

➢ الطريقة بمعنى «**الوجه الخاص الذي يتخذه سلوك هذا المنهج الشرعي لدى كل فرد**»، بحيث تختلف هذه الوجوه في السلوك باختلاف الأفراد(٧)؛ والظاهر أن الائتماني يشترك مع الحداثي نفسه في هذه الخصوصية، أي خصوصية اتباع منهج معيّن؛ إذ أن هذا الأخير، بدوره، يسعى جاهدا بأن يكون تحقُّقه بمكتسبات الحداثة تحققا خاصا يميزه عن الآخرين، بحيث يُعدُّ، بهذا المعنى، ذا طريقة كالائتماني، سواء بسواء؛ بيد أن هنا فرقا جليا بين خصوصية الائتماني وخصوصية الحداثي، ذلك أن الأول يستيقن من أنه يتلقاها من خالقه، ناسبا إليه فضل تحققه بها، بينما الثاني يعتقد أنه ينشئها من عنده ويصنعها بنفسه، إرادةً وعقلا، بحيث تكون خصوصيته قد أُشرِبت بروح الفردانية.

➢ الطريقة بمعنى «**جملة صيغ التدبير المتخذة في تنظيم شؤون جماعة معينة**»؛ فلا قوم، أيا كانوا، في غَناء عن اتخاذ شكل من أشكال الترتيب لأمورهم؛ ومن هنا، يكون المجتمع ذا طريقة كما يكون الحزب ذا طريقة؛ وغني عن البيان أن الأصل في هذه الأشكال التنظيمية أن تتقلب مع ظروف المكان وصروف الزمان وتتكيف مع المتطلبات المستجدة، حتى تقدر على رفع التحديات الطارئة؛ والروحيات الائتمانية لا تخرج عن هذا الأصل؛ فهي، الأخرى، تُغيّر أساليبها في تدبير الأعمال والوظائف التعبدية، حتى تُسهم في دفع التحديات الروحية التي تواجه الإنسانية، بل إن هذه الروحيات هي أوْلى بهذا الأصل مما عداها، لأن هلاك الإنسانية في موت الروح في أفرادها؛ فإذا وُجدت روحيات جامدة على صيغ تدبيرية معينة، فلا يرجع ذلك إليها من حيث هي روحيات، وإنما إلى كون عرض ظرفي اعتراها قد يزول وتعود إلى عطائها الأول كما يعتري أيّ تدبير مادي يجمد على صيغته رغم تبدل أحوال الحياة.

ج. **ليست روحانيات التزكية إلا معينا لأصول القيم الإنسانية**؛ ظاهر أن القيم تتعدد وتختلف باختلاف مجالات الحياة؛ فهناك على سبيل المثال، لا الحصر، «القيم الروحية» و«القيم الأخلاقية» و«القيم الجمالية» و«القيم المعرفية»؛ وتحت كل قسم من هذه الأقسام أنواع أخرى من القيم؛ وفي

---

(٧) لذا قيل: «إن الطرق إلى الله بعدد السالكين إليه»

المقابل، هنالك «القيم المادية» و«القيم الاقتصادية» و«القيم القانونية» و«القيم السياسية» و«القيم العسكرية»، وفي كل واحد من هذه الأقسام تندرج أنواع أخرى من القيم.

وليس هذا فقط، بل، أيضا، إن القيم تتغير بتغير الأمكنة والأزمنة؛ فما كان مأخوذا به منها بوصفه معقولا أو مشروعا، قد لا يلبث أن يصير غير معقول أو غير مشروع، فيُترك؛ والعكس بالعكس؛ وما كان متروكا، يصير معمولا به؛ بل أكثر من هذا، قد تبرز إلى الوجود قيم جديدة لم يسبق للإنسان أن تصوَّر إمكانها، وقد تضمحلُّ قيم لم يكن يخطر على بال أحد إمكان اضمحلالها.

ومع كل هذا، يبقى أن هذا التغير في القيم تغير نسبي غير مطلق؛ وعلامة ذلك أنه قد يرجع الإنسان إلى العمل بقيم كان قد ترك العمل بها أو، بالعكس، يرجع إلى تركها مرة ثانية بعد أن كان قد عمل بها؛ فلولا بقاء شيء من المعقولية أو المشروعية لِما تُرك، ما تَمَّت العودة إليه؛ ولولا ضياع شيء من المعقولية أو المشروعية لما تمت العودة إلى تركه.

يترتب على هذه النسبية في تبدُّل القيم أن **هناك حدودا معلومة لا ينبغي لهذا الشتات القيمي أن يتعداها**؛ وبقليل من التأمل، نتبيّن أن **هذه الحدود ترسمها الخاصية الإنسانية**، نظرا لأن في تعديها تعديا للإنسانية، فيلزم أن لا نأخذ إلا بالقيم التي تحفظ الإنسانية؛ وقد أجمع علماء الإناسة على أن جميع أمم الأرض منذ أن عقَل الإنسان اتفقت على تحريمات ثلاثة يمكن أن نستخلص منها قيما ثلاثا: وهي قيمة «حفظ الحياة» المستنتَجة من «تحريم القتل»، وقيمة «حفظ المحارم» المستنتجة من «تحريم زنا المحارم» وقيمة «حفظ الجثمان» المستنتجة من «تحريم أكل لحم البشر»؛ وعلى هذا، تكون هذه القيم الثلاث هي الحد الأدنى الذي تتحدد به الخاصية الإنسانية، حتى عند أشد الأقوام بدائية.

ولما كان التفاوت الثقافي حقيقة لا مراء فيها، وجب التمييز بين نوعين من القيم:

أحدهما نسميه «**القيم الزاحفة**»، وهي القيم التي تحصر تطلُّعات الإنسان في نطاق الحياة المادية، فحيثما توجَّه لا يجد إلا أفق

المحسوسات، حتى **كأنه يزحف على بطنه في عالمه**؛ فهذه القيم تتحدد بها «**الإنسانية الزاحفة**» من جنس «الإنسانية الدنيا» التي قامت على «حفظ الحياة» و«حفظ المحارم» و«حفظ الجثمان».

والنوع الآخر نسميه «**القيم العارجة**»، وهي القيم التي ترفع همة الإنسان إلى الانطلاق في آفاق أرحب من العالم المادي، حتى كأنه ينظر إليه من عَلٍ، مشرفا على مناكبه وأطرافه ينزل منها حيث شاء ويرتحل إلى حيث يشاء، حتى **كأنه يطير بجناحين في سمائه**؛ فهذه القيم تتحدد بها «**الإنسانية العارجة**» من جنس «الإنسانية العليا» التي تقوم على سامي القيم الروحية والخُلقية.

على أن هذا لا يعني أن النوعين ضدان لا يجتمعان، بل يَحصل بينهما من التفاعل ما يجعل أحدَهما يؤثر في الآخر؛ فقد تتأسس القيم الزاحفة على القيم العارجة؛ وعندها ينقطع الإنسان عن زحفه على التدريج ويأخذ في الانتصاب، متجها بعقله ووجدانه إلى الأعلى، بحيث تدخل وسائله الحسية في خدمة المقاصد المعنوية، فتشفّ، بالتالي، ماديته ويتسع أفقه؛ وفي المقابل، فقد تَركن القيم العارجة إلى القيم الزاحفة؛ وعندها ينقطع الإنسان عن تحليقه على التدريج ويأخذ في الانحناء، متجها بعقله ووجدانه إلى الأسفل، بحيث تدخل وسائله المعنوية في خدمة المقاصد المادية، فتتكثّف، بالتالي، روحانيته وتتقلص آفاقه.

ولما كانت القيم المعتبرة هي تلك التي تحفظ الخاصية الإنسانية، بحيث يكون حفظها لهذه الخاصية على قدر هذا الاعتبار، كان واجب روحيات التزكية أن تتزود بأفضل القيم، حتى تحفظ أكمل إنسانية، وبيان ذلك من جانبين:

الجانب الأول هو أنها **تورّث الإنسان القيم العارجة**؛ إذ أن هذه القيم إنما هي عبارة عن الآثار المعنوية التي تُخلّفها مقاومة الطقوس المختلفة، سواء كانت تعبّدات جامدة أو معاملات رتيبة أو عادات راسخة؛ ولا تتم هذه المقاومة إلا باستيفاء حقوق الأعمال التي أقرّها الدين المنزل على وجه التمام؛ والحال أن هذا الدين جاء بحقائق ثلاث من شأنها أن تجعل هذه القيم تنزل أعلى رتبة في سلّم القيم:

الحقيقة الأولى هي **خاتمية هذا الدين المنزل**؛ المراد بقولنا: «الدين الخاتم» هو الدين النهائي الذي لا دين بعده، تحقيقا لتمام الخاصية الإنسانية كأن الأديان من قبله عبارة عن أطوار مختلفة تقلبت فيها القيم حتى بلغت كمالها مع الطور الأخير الذي تجلى فيه، بحيث إن التزام الائتماني في مقاومته بهذا الدين يورثه هذه القيم العليا؛ والجدير بالذكر أن صحة هذا الخاتمية لم تثبت باستنباطها من النص المنزل باجتهاد مجتهد أو بالتوصل إليها بنظر ناظر في أحوال الأديان، بل أخبر بها منزل هذا الدين، سبحانه وتعالى، ضمن إخباره بخاتمية الرسول(٨)، عليه أفضل الصلاة والسلام، بالإضافة إلى آيات أخرى يمكن استنباط هذه الحقيقة منها(٩).

لكن، لما كان ديدن المقلِّد المحاكاة لغيره، فقد يعترض على هذه الخاتمية، وإلا فلا أقل من أن يعترض على كمال قيمها؛ والجواب أنه يسلّم، هو نفسه، بموجب دوام محاكاته، بـ «خاتمية التاريخ» في صورة «نهاية التاريخ» التي تغنىَّ مفكرو الحداثة بها منذ «هيغل»، حتى ولو لم يقع التسليم بوصول هذه النهاية، لاسيما وأنه أنزل التاريخ منزلة المتصرّف في الأكوان، جليّها وخفيّها، حتى يحسب المرء أنه لا إله سواه؛ والواقع أن «هيغل» لا يقصد بـ «خاتمية التاريخ»، في نهاية المطاف، إلا خاتمية الدين المتمثلة في الدين المسيحي بعد أن بلغت، بحسب رأيه، تجليات الروح فيه نهايتها؛ ولا يسعنا بهذا الشأن إلا أن نقول إنه، بقدر ما تثيره قدرة «هيجل» على فلسفة دينه وعقْلنته من الإعجاب، بقدر ما يثيره عجز المقلّد عن فلسفة دينه وعقلنته من الاشمئزاز.

والحقيقة الثانية هي **الأحسنية الإسمية**؛ المقصود بها هو وجود

---

(٨) تدبر الآية الكريمة: «مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» (الآية ٤٠، سورة **الأحزاب**).

(٩) تدبر الآيات الكريمة: «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (الآية ١٩، سورة **آل عمران**)؛ «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (الآية ٨٥، سورة **آل عمران**)؛ «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا» (الآية ٣، سورة **المائدة**).

«الأسماء الحسنى»؛ فمعلوم أن النصوص الدينية ذكرت عددا كبيرا من هذه الأسماء؛ ففضلا عن اسم الذات، فهناك أسماء الصفات وأسماء الأفعال؛ وقد رُوِيت بعض الأخبار التي تحصر عددها وإن كان هذا الحصر موضع تأويل؛ والأهم من هذا هو أنه بالإمكان أن نستنبط من كل واحد من هذه الأسماء الإلهية قيمة فأكثر، بدءا بالقيمة التي يدل عليها المصدر منها كالرحمة من الرحيم وما إليها من القيم التي تندرج تحتها كالخير والفضل والنعمة والشفقة؛ وشأنُ الائتماني هو أن يعمل، أوَّل ما يعمل، بهذه القيم المشتقة من الأسماء الحسنى؛ وغني عن البيان أنه لا قيم أكمل من القيم التي تؤخذ من هذه الأسماء الإلهية، بل إن كمالها يتجلى من جهات ثلاث: **إحداها** أن الذات التي تُدعى بها هذه الأسماء هي الذات القدُسية العليا؛ **والثانية** هو أن وصف هذه الأسماء بـ «الحسنى» هو الذي يحدد الخاصية القيمية ذاتها؛ فالقيمة إنما هي كلُّ ما تحقق فيه معنى التفضيل الذي تحمله هذه «الأحسنية»، حتى إن «القيمة» تصير مرادفة لـ «الأحسن»؛ **والثالثة** أن هذه القيم هي بمنزلة المعايير التي تُعرَض عليها القيم الأخرى، تحديدا لطبيعتها ورتْبتها.

غير أن المقلِّد، بحكم تعبُّده لفكرة النسبية، لا يلبث أن يعترض بأن ربط القيم بالأسماء الحسنى يجعل التغير يلحق هذه الأسماء كما يلحق هذه القيم، فتزول بعض الأسماء وتبقَى أخرى، بل وتتولَّد أسماء غير مسبوقة؛ والجواب أن المتغير لا يُعقل إلا بالثابت ولا يوجد إلا بوجوده، وهذا الثابت المعقول والموجود هو هاهنا هذه الأسماء الحسنى؛ فبدونها لا يمكن أن يُعقل ولا أن يوجد تغيّر القيم، بل يجوز أن يكون الداعي إلى تغيّر القيمة هو، بالذات، عدم استيفائها المقتضيات المعنوية للاسم الإلهي الذي اشتُقت منه، بحيث تبرز قيمة أو قيم جديدة أوفى بهذه المقتضيات.

والحقيقة الثالثة هي **العظمة الخُلُقية**؛ كان الرسول، صلى الله عليه وسلم، يتصف بأحسن الأخلاق[١٠]، حتى شهد الحق، جلَّ وعلا، بعظمة خُلُقه[١١]،

---

(١٠) سئلت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: «كيف كان خلق النبي؟ فقالت: «كان خلقه القرآن».

(١١) تدبر الآية القرآنية: «وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (الآية ٤، سورة القلم).

ودافع عن حقّه لفرط حيائه[١٢]؛ وإذا كانت أخلاقه بهذه المنزلة العظمى عند الذي أرسله، رحمةً للعالمين، سبحانه وتعالى، فحَرِيٌّ أن تكون القيم التي تنبثق عنها هذه الأخلاق هي عين القيم التي تُنشئها أسماؤه الحسنى، بحيث لا أقرب إلى أخلاق الحق وأسمائه سبحانه من أخلاق نبيه المصطفى؛ وعندئذ، لا نعجب أن يسارع الائتماني إلى اتخاذ هذا الرسول الأعظم أسوة دائمة، مجاهدا نفسه في أن يتشبه بأخلاقه وأسمائه، لأن في هذا التشبه تخلُّقا، على قدر الطاقة، بالأسماء الحسنى نفسها.

إلا أن المقلّد لا يفهم من مبدإ التأسي والاقتداء إلا أنه تَماهٍ عقيم، لأنه لا يورّث، في نظره، إلا أخلاق الطاعة؛ لكنه رأى ما توهّمه عيبا في غيره، ونسي ما تحقّق فيه من عيوب نفسه كمن يرى القذى في عين غيره ولا يرى الخشبة في عينه؛ وما ذاك إلا لأنه مستغرق بالكلية في طاعة من يقلدهم التي هي أشبه بالعبودية الطوعية؛ ولما كانت طوعيةً لا كره ظاهر معها، توهَّم أنها عين الحرية، لاسيما وأنه أطاعهم في أفكارهم ونظرياتهم التي تثور على شريعة خالقهم، بل التي قد تنكر وجوده وتعلن موته؛ والحال أن طاعته لهم شرُّ طاعة، لأنها طاعة المخلوق في عصيان الخالق، في حين أن طاعة الائتماني هي طاعة للخالق، حتى ولو كانت طاعة عبد من صالحي عباده، لأنه إنما يطيعه ما أطاع الخالق أو تبعا لطاعته؛ وطاعةُ الخالق وحده هي عين الحرية.

والجانب الثاني **أن روحيات التزكية تؤسّس القيم الزاحفة على القيم العارجة**؛ ذلك أن الغالب على مألوفات الناس من القيم أنها تدور في فلك المطالب المادية والتعلقات الدنيوية وحده، حتى كأن الواحد منهم فقد ذاكرته الأصلية التي تصله بالعالم الروحي؛ فيكون همُّ هذه الروحيات هو أن تُجدّد صلة الإنسان بهذا العالم بأن تجعله يسترجع هذه الذاكرة المفقودة؛ ويتكون هذا التأسيس من مراتب ثلاث:

---

(١٢) تدبر الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللَّهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللَّهِ عَظِيمًا» (الآية ٥٣، سورة **الأحزاب**).

إحداها **التفريع**؛ يبذل الائتماني جهده في أن يشتق القيم الزاحفة التي بين يديه من القيم العارجة أو الروحية، جاعلا منها فروعا محتملة لها، وكأن هذه القيم تحتاج إلى أصول ثابتة تَهبها المشروعية، حتى إذا تعاطاها من تعاطاها، يكون مدركا للحدود المرسومة لها ومحفوظا من انحطاط إنسانيته بسببها؛ ومثال ذلك أن يجعل الائتماني قيمة «حفظ الحياة» مستندة في أصلها إلى قيمة «حفظ النفخة الروحية»؛ أما إذا تعثرت محاولة الائتماني في التفريع، ولم يظهر له وجه معين لاشتقاق هذه القيم من أية قيم روحية، فإنه يعدل عن هذه القيم، ولا يتكلف معاودة هذا الاشتقاق، لأن في هذا التكلف إرادةَ حفظها على وجود الشبهة فيها، والأصل أن الائتماني يخرج عن مِثل هذه الإرادة.

والرتبة الثانية **التتميم**؛ قد يقوم الائتماني بإضافة أبعاد أو أوجُه أو عناصر أو سمات جديدة كانت القيم الزاحفة تفتقدها في أصلها، حتى تُحفظ من جرّ العامل بها إلى المنكرات وإيقاعه في المحظورات، كما لو أن الائتماني يباشر تخصيب هذه القيم وإثراءها؛ ويتّبع في ذلك طرقا مختلفة منها، على سبيل المثال، «التضعيف»، ومقتضاه هو جَعْلُ القيمة الزاحفة الواحدة قيمتين اثنتين، إحداهما زاحفة والأخرى عارجة؛ كأن يجعل الائتماني «حفظ الحياة» ضعفين: «حفظ الحياة المادية» و«حفظ الحياة المعنوية»، ثم يجعل الجانب المادي تابعا للجانب المعنوي، فتستتبع الحياةُ المعنوية الحياةَ المادية؛ ومن هذه الطرق أيضا «الترويح»، ومقتضاه جعلُ القيمة الزاحفة غير منفكة عن جوانب روحية، وتطبيقُه على قيمة «حفظ الحياة» يتمثل في اعتبار إزهاق روح واحدة ظلما بمنزلة القضاء على الإنسانية كلها، وإنقاذِ روح واحدة بمنزلة بعث الإنسانية كلها[١٣].

والرتبة الثالث **التقويم**؛ يتولى الائتماني تقويم القيم الزاحفة بمعنيين:

أحدهما «**الإصلاح**» وهو إزالة العثرات التي قد يقع فيها متى جاوزت بعض أفعاله طورها؛ وقد يأتي هذه الإصلاح بطريقين: إما بتسليط قيم

---

(١٣) تدبّر الآية الكريمة: « مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَلِكَ فِي الأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ» (الآية ٣٢، سورة **المائدة**).

زاحفة أخرى عليها تكون قادرة على أن تدفع ضررها كما إذا مالت نفسه إلى مزيد من الاستهلاك، فقد يَحجم عنه بالحاجة إلى الادخار لوقت تقاعده، وإما بكبح جماح العمل بهذه القيم بواسطة قيم عارجة، كما إذا ألجم ميله إلى الاستهلاك بلجام الخوف من يوم الحساب.

والمعنى الثاني، «**التوجيه**»، وهو جَعلُ القيم العارجة تلازم القيم الزاحفة وجودا، بحيث لا تنفك تصحِّح مسار العامل بها وتضبط وسائله وترشده إلى المقاصد الصالحة؛ وهذا هو الحال الغالب على الائتماني، إذ لا يفتأ يراقب أعماله وتصرفاته، مترقيا في مراتب تصفيتها من العلل المفسدة التي يمكن أن تدخل عليها في كل رتبة كأن الزحف يلاحقه في كل رتبة وروحه تشتاق إلى أن تعرج، بل كأن عروجه في رتبة زحفٌ في الرتبة التي تعلوها.

وهكذا، يتضح أن روحيات الائتمان تورّث أفضل القيم العارجة، إذ أنها تمتح قيمها من أثرى منابع الدين، وهي «خاتمية الدين» و«أحسنية الأسماء» و«العظمة الخُلُقية»، كما أنها تؤسس القيم الزاحفة، إذ أنها تقوم بتفريعها من قيمها الروحية أو تتميم نقصِها أو تقويمها، إصلاحا وتوجيها؛ **ولما كانت هذه الروحيات بهذين الوصفين: «توريث أفضل القيم» و«تأسيس القيم الأخرى»، نزلت قيمها منزلة القيم المثلى والأصول الأولى التي تتحدد بها أكمل إنسانية، جاعلةً الائتماني قادرا على أن يصنع التاريخ ويدبّر الحياة من حيث لا يصنع هذا التاريخَ ولا يدبر هذه الحياةَ ذلكم الذي استهلك نفسَه في القيم الزاحفة**؛ فهل يستوي الذي يأتي هذا الصنع وهذا التدبير وسلطان الحق وحده يستوي على قلبه، والذي يأتيهما وسلطان المصالح وحدها يستوي على نفسه!

الفصل السابع

يأس المقلِّد وانقلاب العقل

إن بؤس المثقف الحداثي المقلِّد **بُؤسان: بؤس ورِثه عن الدهراني؛ وبؤس كسبته يده**، إذ اختار العبودية الفكرية التي ألزمته بطقوسية مخصوصة؛ **فاجتمع له الأسْوآن: «بؤس الأصل» و«بؤس النقل»**؛ لكن الخطب شرٌّ من هذا؛ فقد حمَله هذا البؤس على اقتراف ما هو أسوأ منه، ألا وهو: «**اليأس**»**!** إذ يقنط أيما قنوط من الخروج من بؤسه المزدوج، ساقطا في التعبّد لفكر غيره من أرباب الحداثة الدهرانيين.

حقا، قد نظفر بعلّة تبرّر وجود هذا اليأس لو أننا ننفذ إلى الأغوار النفسية لهذا التقليد الفكري، إذ نجد **أن عناصره وبنياته وآلياته وآثاره تغلغلت بعيدا في نفس المثقف الحداثي، منتظمةً في نسقٍ نفسي صلب غير مشعور به أشبه بقفص من حديد أنىّ لعقله أن يبرحه، بل صار لا يبرحه، حتى ولو فُتح بابه**؛ ألا ترى كيف أنه لا يطيق أن يرى غيره من أبناء قومه لا يقلّد مثلما هو يقلّد، مشدّدا في النكير عليه! أما أن يتصوره يبدع ما لا يبدع مَن يُقلّدهم، فأمرٌ لا يخطر بِرُوعه، لأنه لا يعقل من الإبداع إلا ما كان على شاكلة إبداع هؤلاء؛ بل إنه يستبق وقوع هذا الإبداع المحتمل، فيُحذّر من تعاطيه أيما تحذير كما لو أنَّ من يتعاطاه يتعدَّى حدوده، محتجا بأننا مازلنا نتقلّب في طور التلقي من سوانا، كأن أمَّتَنا لم يُغنِها قرنان طويلان من التلقي، طوعا وكرها، وكأنَّ الإبداع لا ينفتح بابه إلا بعد تامّ الانسلاخ عن أنفسنا، تاريخا وتراثا.

لقد تقدم أن العقل المجرَّد قد **يُقْلَب اتجاهه قلبا**، مُدرِكا الأمور بضدّ

ما ينبغي إدراكها، ولا يكون، مع ذلك، قد فَقَد من **ظاهر عقلانيته** شيئا[1] لأن العقل الذي لا ينقلب إنما هو ذاك الذي حظي من أصله **بالتسديد إلى مقاصده**؛ ولا أخال المقلِّد إلا أنه فُتِن بهذا الانقلاب، فصار لا يَعقل الأمور إلا مقلوبةً رأسا على عقب، من غير أن تكون له إرادة في مخالفة الناس عنادا، حتى يُذكر خبرُه فيهم! ويا ليته صدر في تعقله لهذه الأمور عن هذه الإرادة! لأن مقترف هذه المخالفة أمره أهون وغرضه أظهر، إذ عقله لا ينقلب، باقيا على أصله، فيجعل صدورُ هذه المخالفة عقلانيتَه تضطرب ومنطقه ينخرم، وسرعان ما يُكتشف قصْدُه؛ أما مقلوب العقل، فعقلانيته تظل في كامل اتساقها، وإقناعيتُه في كامل قوتها، فيزداد يقينا بحقائقه المقلوبة ويزداد أتباعه اقتناعا بالمنطق الذي يحكمها؛ انظر كيف أنه يجعل من التقليد الذي استهلك نفسه فيه دخولا إلى الحداثة! والحال أن الأصل في الحداثة أن تكون إبداعا، وشأنه مع الإبداع وأشباهه من المسائل الفاصلة في بقاء الأمة كشأنه مع الحداثة؛ فإذا كان الإبداع ليس له وقت معلوم، إذ قد يطرأ على الفجأة، فقد جعل له وقتا معلوما قد يكون هو «موت التراث» أو «موت الدين» أو «موت الروح»، على طريقة المفكرين المحدثين في القول بـ «موت الإله»؛ وإذا كان لا يقاس بكمية المعلومات المنقولة، على فرض صحتها والحاجة إليها، فقد جعله يقاس بهذه المعلومات المركومة؛ والواقع أن الإنسان قد يبدع بأطراف من المعلومات ما لا يبدعه بأكداس منها.

ولعل أسوأ اعتقاد يَجُرّه على المقلِّد الحداثي انقلاب عقله هو الاعتقاد بأن «للحداثة روحيات من جنسها»، أي روحيات دنيوية، أو، على الأصح، دهرية باعتبار انبنائها على فصل الأخلاق على الدين؛ لأن هذا الرأي لا يوجبه قلب **اتجاه** العقل أفقيا فحسب، وإنما يوجبه قلب هذا الاتجاه أيضا عموديا؛ وقد غلب استعمالُ لفظ «المقلوب» على المقلوب الأفقي، في حين غلب استعمال لفظ «**المنكوس**» على المقلوب العمودي؛ وشتان بين «**مقلوب العقل أفقيا**» وبين «**مقلوب العقل أفقيا وعموديا**»، ذلك أن الأول

---

(١) نُذكِّر بأننا لا نريد بالعقل هنا إلا فعل الاستدلال، وليس الذات المستدلة كما يغلب على الأذهان.

يمكن ردُّه إلى أصله ـ أو قل صوابه ـ بتقديم ما أخَّره وتأخير ما قدَّم؛ في حين أن الثاني لا يمكن ردّه إلى أصله ـ أو صوابه ـ لأنه لم يقدِّم ما يجب تأخيره ولم يؤخِّر ما يجب تقديمه فقط، بل أيضا جعل أعلاه أسفلَه وأسفله أعلاه.

بل، أدهى من ذلك، يَحصل بين الانقلاب والانتكاس تداخل مشوِّش، بحيث لا يصفو لك ردّ العقل إلى أصله: فإذا أنتَ رددتَه إلى أصله أفقيا، لم تستطع ردّه إليه عموديا؛ وإذا أنت رددته إلى أصله عموديا، لم تستطع ردّه إليه أفقيا؛؛ وعلى هذا، فلا يقول بروحيات الحداثة إلا **مقلوب العقل ومنكوسه**؛ وإذا كان مقلوب العقل يائسا من قدرته على الاستقلال بفكره، فإن مقلوب العقل ومنكوسه يكون **ميئوسا منه**، لأن يأسه من هذا الاستقلال يزدوج بيأس الآخرين من قدرته على تحصيل هذا الاستقلال؛ ولنبسط الكلام في هذه الآفات الثلاث لاتجاهات العقل المقلِّد.

١ . انقلاب العقل وطلب روحانيات الحداثة

يتجلى الانقلاب في عقل المقلّد في كونه لم يتوصَّل، من تلقاء نفسه، إلى هذه الدعوى الغريبة، وهي: «**إن للحداثة روحيات**»، بل لم يكن بمقدوره حتى أن يتوهّم إمكان قول آخرين بها، فما الظن بأن يقول بها المفكرون أنفسُهم الذين لا غَناء له مطلقا عن محاكاتهم! لكن، لَمّا دعت هؤلاء أسباب غير أسبابه وظروف غير ظروفه، إلى القول بها، فقد هبَّ هو، جريا على طقوسه في التقليد، إلى تلقّفها منهم تلقُّفه لِما سبقها كما لو أنها الحق المبين، فأخذ يدعو إليها كما لو أنها بنت من بنات عقله؛ ولولا جموده على المنقول، لكان أجدر به أن يتساءل عن معقولية هذا الجمع بين لفظ «الحداثة» ولفظ «الروحيات» الذي يُردُّ، في نهاية المطاف، إلى حكم حَمْلي صريح التناقض صورته هي: «**الحداثة ذات روحيات**»!

ولو أنه جاهد هوى التقليد في نفسه، فادَّعى بأن هذا التعبير إنما استُعمِل على سبيل المجاز، لجاز التسلِّيم به رَيثما نتبيَّن ما يستنتجه من لوازم؛ فإن كانت مجازية، سلّمنا بهذا الادعاء، وإن كانت غير ذلك، رددناه عليه؛ لكنه يأبى إلا التعلق بعبوديته الفكرية، فيتّبع الآخرين في تفريقهم بين «روحيات مفارِقة» و«روحيات مقارِنة» [أو، بلفظ أغرب، «محايثة»]، فتتخذ هذه الدعوى الصورة التالية: «**الحداثة ذات روحيات**

مقارِنة»[٢] (أو محايثة)؛ وحتى مع أخذ المقلِّد بهذه التفرقة المنقولة، فإنه لم يخرج من التناقض، لأن قولنا: الروحيات المقارِنة (أو المحايثة)، إما أنه قول مجازي، فيسلَّم به ما لم يلزم منه ما يعود به إلى إفادة الحقيقة؛ وإما أن نعمد إلى تفرقة ثانية، وهذه المرة نجريها على مستوى «المقارَنة» (أو «المحايثة») كأن نميّز بين «المقارَنة القريبة» و«المقارَنة البعيدة»، فنقول: «**الحداثة ذات روحيات مقارِنة بعيدة**»، ثم ننظر فيها كما نظرنا في سابقتها؛ وحتى هذه التفرقة الثانية لا تدفع التناقض، فنضطر إلى إجراء تفرقة ثالثة أدق منها، فنميّز بين «المقارَنة البعيدة» و«المقارَنة الأبعد»، فنقول: «**الحداثة ذات روحيات مقارِنة أبعد**»، وهكذا دواليك؛ ومهما جئنا بمثل هذه التفاريق للروحيات، فلن نهتدي أبدا إلى رفع هذا التناقض الشنيع، لأن الروحيات، كما سيتوضح، شأن آخر.

ثم إنه لولا اليأس الذي يعترى هذا المقلّد، بل لولا يأس الآخرين من أن يستقل بفكره ـ لأن وضعه وضع الميئوس منه ـ لربما تحسَّس طريقا آخر غير الطريق الذي سلكه المفكرون الذين ينقل عنهم حتى ولو على سبيل أن يظهر قدرته على أن يأتي بمثل ما أتوا أو أن يصوغ دعاوى قد يقول بها غيره، حتى وإن لم يقل بها هو، مقلِّدا لهؤلاء المفكرين؛ وهذا الطريق هو أن يفرِّق في الحداثة بين «حداثة متدهِّرة» و«حداثة متديِّنة»، أو يفرِّق بين «حداثة مجرَّدة» و«حداثة مؤيَّدة»، ثم يقول: «الحداثة المتدينة روحية» أو يقول: «الحداثة المؤيَّدة روحية»؛ وحينها، يرتفع التناقض؛ بيد أنه مادام لا يسلِّم، على سنَن من يحاكي دعاويهم، إلا بـ «الحداثة المتدهّرة» أو «الحداثة المجرَّدة»، فرفعُه للتناقض أمر دونه خرط القتاد.

بل، أكثر من هذا، ما كان أغناه عن هذا النهج في التفريق: إنْ تفريقا للروحيات أو تفريقا للحداثة؟ فقد نتصوَّر مخرجا آخر من هذا الإشكال، لكن وضْعَ المقلّد الميئوس منه يجعلنا لا نطمع مطلقا في أن يتفطَّن إليه، ناهيك عن أن يتوجه إلى مفكّري الحداثة، مخطّئا لهم، ومصحِّحا لغريب دعواهم؛ إذ يحول بينه وبين ذاك مأسُوف شعوره بأنه أفقر من أن يطاولهم في العلم، فضلا عن أن يعلّمهم ما لم يكونوا يعلمون؛ وليس هذا المخرَج

---

(٢) «المقارنة» هنا بمعنى «الاقتران»، لا بمعنى «المقابلة»، وتضادها «المفارَقة».

فيغدو المعرَّف ـ أي «الروحي» ـ نفلا من القول، بل لغوا لا طائل تحته.

وإما أن يعرّفه بما هو «مطلق» أو «لا متناه» أو «باق»؛ وعندها، يناقض ما ارتضاه لنفسه، نظرا لأن هذه صفات للروحيات الائتمانية التي لا يُلقي لها بالا؛ ولئن أنكر أن تختص بها هذه الصفات، وزَعَم أنها تَعمُّ كل الروحيات، لزمه أن يعيد الروحيات الائتمانية إلى رتبتها في الأعلى ويقر بأحقيتها بهذه الرتبة؛ ويبدو أنه يؤثر الخيار الأول، وهي أن يجعل الروحي صنوا للجسدي؛ وهذا غاية في فساد التصور؛ ونُبيّن ذلك بأن نتأمّل لوازم لفظ «الروحي» في استعمالين أساسيين من استعمالاته:

أحدهما، **«الروحي»** بمعنى **«العُلوي»** (في مقابل «الجسدي» بمعنى «السفلي»)؛ يلزم من إسناد وصف «الروحي» لشيء ما أن ينزل هذا الشيء أعلى الرتب؛ وقانون «الأعلى» يضادُّ قانون «الأسفل»:

فالذي يطلب معرفة شيء في الأسفل، يحتاج إلى أن ينزل عقله إليه؛ ومادام النزول عبارة عن تَحرُّك إلى ما هو تحت رتبته، **فيتعيّن في معرفة هذا الشيء الأدنى تقديم القيمة الأقل على القيمة الأكبر، حتى يقوم الدليل على خلافه**، بحيث ينبغي للإنسان أن يبدأ بالشك في المطلوب السفلي، حتى إذا ظفر بدليل يقطع هذا الشك، انتقل إلى اليقين فيه، نظرا لأن الشك في حق السفلي مقدَّم على اليقين.

أما الذي يطلب معرفة شيء في الأعلى، فإنه يحتاج إلى أن يرتقي عقله إليه؛ ومادام الارتقاء عبارة عن تحرك إلى ما هو فوق رتبته، **فيتعيّن في معرفة هذا الشيء الأعلى تقديم القيمة الأكبر على القيمة الأقل، حتى يقوم الدليل على خلافه**، بحيث ينبغي أن يبدأ باليقين في هذا المطلوب العلوي، حتى إذا ظفر بدليل ينقض هذا اليقين، انتقل منه إلى الشك فيه، نظرا لأن اليقين مقدَّم في حق العلوي على الشك فيه.

والاستعمال الثاني، **«الروحي»** بمعنى **«الباطن»** (في مقابل «الجسدي» بمعنى «الظاهر»)؛ يلزم من إسناد وصف «الروحي» لشيء ما أن يكون هذا الشيء باطنا لا تدركه الجوارح؛ وقانون الباطن يضادُّ قانون الظاهر:

فالذي يطلب معرفة شيء في الظاهر، يحتاج إلى أن يتلقاه بكل

جوارحه الخارجية؛ **ومادام هذا التلقي عبارة عن إقبال الإنسان على الشيء بجسمه، فيتعيّن في معرفة هذا الشيء تقديم الوسيلة الأجلى على الوسيلة الأخفى، حتى يقوم الدليل على خلافه**، بحيث ينبغي للإنسان أن يبدأ بالتسليم بالمطلوب الظاهر قبل البرهان عليه، حتى إذا ظفر بدليل ينقض هذا الظهور، انتقل إلى البرهان عليه، نظرا لأن التسليم في حق الظاهر مقدّم على البرهان عليه.

أما الذي يطلب معرفة شيء في الباطن، فإنه يحتاج إلى أن يتلقاه بكل جوانحه الداخلية؛ **ومادام هذا التلقي عبارة عن إقبال الإنسان على الشيء بروحه، فيتعيّن في معرفة هذا الشيء تقديم الوسيلة الأخفى على الوسيلة الأجلى، حتى يقوم الدليل على خلافه**، بحيث ينبغي للإنسان أن يبدأ بالبرهان على المطلوب الباطن قبل التسليم به، حتى إذا ظفر بدليل ينقض هذا البطون، انتقل إلى التسليم به، نظرا لأن البرهان في حق الباطن مقدَّم على التسليم به.

ولا يخفى أن المقلِّد الحداثي، حينما يُسوّي في الرتبة بين «الروحي» و«الجسدي»، إنما يُنزل الجسدي منزلة الروحي، أو ينزل الروحي منزلة الجسدي؛ فإن كان الأول، فقد أخلّ بقانون «الجسدي بمعنى السفلي»، مقدِّما الإيقان بمطلوبه السفلي على الشك فيه، كما أخلَّ بقانون «الجسدي بمعنى الظاهر»، مقدِّما البرهان على مطلوبه الظاهر على التسليم به؛ وإن كان الثاني، فقد أخلَّ بقانون «الروحي بمعنى العلوي»، مقدِّما الشك في مطلوبه العلوي على الإيقان منه، كما أخل بقانون «الروحي بمعنى الخفي»، مقدِّما التسليم بمطلوبه الخفي على البرهان عليه؛ وحتى إذا سلَّمنا بوجود التفاعل بين الروحي والجسدي ولو أننا لا نعرف كيفيته، فلا يلزم من هذا التفاعل تساوي الرتبة بينهما، لأن مقتضى الروحي أن يُحفظ، في هذا التفاعل، سُمُوُّه، ومقتضى الجسدي أن يُحفظ فيه دُنوُّه؛ وعليه، يكون تصوُّر المقلّد الحداثي للروحي فاسدا بموجب إخلاله بقانون الروحي بمعنى «العلوي» وقانون الروحي بمعنى «الباطن» معا؛ وليس هذا فقط، بل يلزم من فساد تصوره للروحي أن يكون تصوّره للجسدي نفسه فاسدا، بموجب إخلاله بقانون الجسدي بمعنى «السفلي» وقانون الجسدي بمعنى «الظاهر» معا.

٣. التداخل بين انقلاب العقل وانتكاسه

يتجلى التداخل بين الانقلاب والانتكاس في عقل المقلّد في نقله لمفاهيم روحية من الاتجاه العمودي لعقله إلى اتجاهه الأفقي، محوِّلا لها إلى مفاهيم دهرية؛ فمعلوم أن مفكري الحداثة نقلوا مفاهيم راسخةً جذورها في الروحيات المسيحية ـ أي، باصطلاحنا، مفاهيم عارجة أو معراجية ـ وصرفوا مدلولاتها الأصلية إلى مدلولات دهرية كما لو أن هذا الصرف اللغوي يُحدث، بصورة آلية، في عقول الناس، صرفا مثلَه؛ والواقع أن مِثلَ هذه المفاهيم لا تنفك تُحضر في القلوب مدلولاتها الروحية، ناقلة إلى جديد مدلولاتها بعض آثارها ولوازمها التي تبقى تعمل عملها في لاشعور الدهراني؛ لكن المقلِّد يتلقف هذه المفاهيم في استعمالاتها الجديدة، على علاتها، كما يتلقف ما عَلق بها من آثار ولوازم مسيحية غير منبَّه عليها.

غير أن هاهنا نكتة يجب التنبيه عليها، وهو أن المقلد ولو أنه، في هذا التلقف المنكوس، يُنزل ما شأنه أن يُرفع، محاكيا مفكري الحداثة، فإنه لا يأخذه من الاتجاه العمودي الذي يأخذه منه هؤلاء، بل يأخذه من عكس هذا الاتجاه، لأن عقول هؤلاء العمودية غير مقلوبة، لأنها ظلت متمسكة بقِيَم تراثها وعِبَر تاريخها، بينما عقله العمودي مقلوب، لأنه يسعى إلى الانفكاك عن قيَم تراثه وعِبَر تاريخه؛ بل، أدهى من ذلك، فإنَّ ما أنزله، لا يُنزله في الاتجاه الأفقي الذي يُنزله فيها هؤلاء، وإنما في عكس هذا الاتجاه، لأن عقولهم الأفقية غير مقلوبة، لأنها تتطلع إلى العطاء والإبداع بدون انقطاع، في حين أن عقله الأفقي مقلوب، لأنه يلزم أفقَ النقل والاتباع لا يبرحه.

يترتب على هذا أن «التدهير» (أو «الدهرنة») المنقول الذي يمارسه ذو العقل المقلوب والمنكوس يُحدث آثارا هي عكس آثاره عند المفكرين المنقول منهم؛ وأسوأ من هذا كله هو أن تداخل اتجاهي العقل الأفقي والعمودي، في عملية التدهير، يجعل هذين الاتجاهين لا ينتظمان ولا يستقران على حالهما في القلب والنكس انتظامَ واستقرارَ اتجاهي العقل لدى مَن يتَّبعهم وينقل عنهم من المفكرين، بحيث لا ينضبط عملُهما عنده بقانون

مخصوص أو منطق محدَّد؛ وبالتالي، فإن آثار التدهير الذي يتعاطاه ذو العقل المقلوب والمنكوس لا ضابط لها ولا اتساق فيها.

ومما تقدم، يتبين أن روحيات التسيُّد التي يقلِّد فيها المثقف غيره من مفكري الحداثة لن تورّثه إلا عقلا مقلوبا أو منكوسا أو هما معا؛ والعقل الذي يكون بهذا الوصف عقل ميئوس منه، فلا هو يقدر على أن يدفع **آفات المجتمع**، لا كبرى ولا صغرى، ولا أن يقي أبناء هذا المجتمع من **عثرات التاريخ**، لا قريبة ولا بعيدة؛ **فمن انقلب أو انتكس عقلُه، لا يمكن أن يُرجى خيره، بل ينبغي أن يُتَّقى شرّه.**

والحق أنه ليس من سبيل إلى دفع الآفات المجتمعية والعثرات التاريخية إلا **بإنشاء إنسان جديد ينبذ التقليد نبذا كليا**؛ فهذا الإنسان هو وحده الذي يكون قد تعاطى مناضلة نفسه، حتى استرجع فطرته الأولى، واستعد لتحمّل الأمانة الكبرى؛ **فالأمل معقود على هذا الإنسان المجدِّد في قيام مجتمع يستبدل بآفات الاجتماع آيات مُبهرات وفي تحقُّق تاريخ يستبدل بعثرات التاريخ ثورات مُبصرات.**

خاتمـة

إذا كان مفكرو الحداثة، بفصلهم الأخلاق عن الدين، قد ظلموا الأخلاق والدين معا؛ إذ أن دعاويهم وتصوّراتهم دعت إليها دوافع مخصوصة وانبنت على مسلمات معلومة، دوافع ومسلمات أفضت إلى إلغاء الدين والأخلاق جميعا؛ كما أنهم وضعوا أخلاقا دهرية أنزلوها رتبة الدين، أخلاقا لا تفي مطلقا بالغرض الروحي الذي يميز الأخلاق المتصلة بالدين كما تتجلى في «الأخلاق الائتمانية».

لكن ظُلم المقلّدين ـ أو قل «محترفي التقليد» ـ من مثقفينا للدين والأخلاق **أعظم** من ظلم الذين يقلدون لأسباب عدة:

أحدها، أنهم يقلدونهم ويتبعونهم فيما لا ينبغي تقليدهم واتباعهم، لأن، في مجالات تراثهم، غَناءً عن هذا الذي يقلدون ويتبعون فيه غيرهم.

والثاني، أنهم يقعون في تشويه ما ينقلون عن هؤلاء المفكرين، ذلك لأنهم يقطعون المنقول عن سياقاته الأصلية، ويقومون بتنزيلها على سياقات أخرى يصل اختلافُها عن الأولى إلى حد التعارض معها.

والثالث، أنهم يتعثرون في استيعاب مضامين ما يقلدون، فضلا عن آلياتها التي هم أعجز عن الارتياض عليها كما يرتاض عليها أصحابها، بل قد يَحصُل أن يحملوا هذه المضامين على محامل وتأويلات هي نقيض دلالاتها في أصولها.

والرابع، أنهم يغالون في تصديق ما يقلّدون إلى غاية أن يضفوا عليه صفة الإعجاز والتقديس، فيطلقون أحكاما كانت مقيدة في أصلها أو يضعونها في موضع غير موضعها أو في رتبة غير رتبتها.

والخامس، أنهم يشدّدون على قرائهم في التمسك بمنقولهم، بحجة أنه لا دخول إلى عالم الحداثة إلا من بابه، مولِّدين في نفوسهم جملة من عُقَد نفسية تُبقي عقولهم عيالا على أفكار غيرهم إلى الأبد، **عُقد تُبقيهم عبيدا يستمرئون عبوديتهم.**

أما انبهارهم بالعقلانية المجرَّدة لمن يحاكون، فحدِّث ولا حرج، حتى إنهم أخذوا يتعاطون مثلهم تخريجَ جوانب من دينهم في أشكال عقلية، واقعين في الخلط بين «العقلنة» و«التعقيل»، وهو بمثابة إنزال التوهم منزلة التحقق؛ وقد ترتَّب على ذلك قطعُهم الأخلاق عن أصلها التسديدي بما لم يقطعه مَن يقلدونهم من العقلانيين، لأن «العقلنة» بقيت، عند هؤلاء، تُشعر بوجود هذا الأصل ولو أنه منصرَف عنه، في حين أن التعقيل، عند أولئك، لا يُشعر بوجود هذا الأصل، ولا بحصول الانصراف عنه.

ومن هذه الجوانب الدينية التي أرادوا أن يحاكوا فيها مفكري الحداثة نذكر مفهومين أساسيين هما: مفهوم «العبادة» ومفهوم «الطاعة».

فقد نقلوا تصورا **للعبادة** لا يطابق مطلقا تصور ثقافتهم الأصلية لها، إذ العبادة فيها لا تتعلق بوجود طقوس، احتفالات أو تنظيمات، وإنما تتعلّق بالغاية التي خُلق لها الإنسان، بحيث تدخل العبادة في تعريف ماهيته.

كما أنهم نسوا حقيقتين من حقائق التراث التي لا ينازع فيها إلا مكابر:

إحداهما أن العبادة ظلت في ثقافتنا إلى اليوم أقرب إلى صورتها الفطرية؛ فلم يتصرف فيها أهلها بالتغيير والتعديل، عبر تاريخهم، تصرُّف رجال الكنيسة في عبادتهم.

والثانية، أن العبادة فيها ذات **صبغة ختَمية**، بحيث تنسخُ غيرَها ولا ينسخها، مما يجعل قدرتها على التواصل والعقل والتجديد أقرب إلى الصورة الفطرية للدين؛ فلا يعرض لها مطلقا من الطقوسية ما يعرض لغيرها؛ فكل هذه الحقائق الخاصة يتعامي عنها المقلّدون، غير متحرّجين أن يخبرونا عن ديننا بغير ما نعرف ونمارس، في ظلم كبير لماهيتنا الدينية.

أما **الطاعة**، فقد تخاطف المقلّدون تصوُّرَها من مفكري الحداثة، كأنهم ظفروا بحقيقة لا يأتيها الباطل من بين يديها، ولا من خلفها، فجعلوا، هم بدورهم، هذا التصور هو الأصل في تخلُّف الأمة، داعين إلى تجاوز «**أخلاق الطاعة**» من غير تقييد ولا تفريق؛ بل لم يخطر على بالهم حتى التساؤل عن قدرة الإنسان على الاستغناء عن هذا الخُلق في حياته؛ والحال أنه، حتى في تعامل الإنسان مع ذاته، فإن ما يأتيه من تصرفات تخصه، إنما يطيع فيها نفسه أو هواه بما لا يطيع به غيره ولا أمرَه؛ ألا يعلم هؤلاء المقلدة أن ما تقرر في تراثهم من قواعد بصدد «الطاعة» - تتقدمها القاعدتان المتواترتان: «الطاعة للخالق وحده»، و«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» - يشكل شرائط صارمة وضوابط فاصلة يخرجها كليا عن أن تكون هي الطاعة التي ثار ضدَّها من يقلدونهم؟

وإذا قيل: «إن هذه القواعد المقيِّدة للطاعة لم تكن متَّبعة في الواقع»، فالجواب هو أن الذي يتعين تغييره، بل تركُه، ليس صفة «الطاعة»، وإنما هو «فساد الواقع»؛ أما الطاعة فأكرِم بها من خُلُق متى كان الباعث عليها هو «حب التقوى»؛ لكن المقلّدين أبوا إلا أن يتمادوا في إنكار هذه الفضيلة بصورة مطلقة، حتى يستدرجوا قراءهم إلى حطّ منزلتها في قلوبهم، فلا يبالون إن كان المطاع هو المخلوق أو الخالق كما لا يبالي بذلك مَن يتفانون في تقليدهم، هؤلاء الذين قرّروا ألا يطيعوا إلا أنفسهم وأهواءهم، حتى ولو أوردتهم المهالك، إذ لسان حالهم يقول: «مفسدة أطيع فيها نفسي خير من مصلحة أطيع فيها غيري».

ولك أن تتصور حال البؤس العبودي التي استبدّت بهؤلاء المقلّدين؛ فكما أن أرباب فكرهم من الدهرانيين تركوا طلب الصورة الفطرية لدينهم، فكذلك هم، بدورهم، تَخلَّوا عن هذا الطلب، ولم يراودهم قط السؤال هل الصورة الفطرية لدينهم اضمحلَّت وراء الصورة التاريخية كما هو حال دين من يقلدونهم من المفكرين، بحيث لم تَعُد في متناول إدراكهم، ناهيك عن استرجاعها في حاضرهم؛ والحقيقة أن لهؤلاء الأرباب، في هذا الشأن، أسبابَهم الخاصة بهم كتحريف النصوص المؤسِّسة وابتداع المعتقدات المستغرَبة؛ في حين ليس للمقلّدين مثلُ هذه الأسباب، بل ربما لديهم في ثقافتهم من الأسباب ما يضادُّ هذه، حفظا للنصوص الأصلية

وصونا للمعتقدات المفروضة، بحيث توجب عليهم أن يطلبوا ما لم يطلبه أولئك المفكرون.

وأسوأ من هذا أنهم تَخلَّوا عن هذا الطلب الواجب وبين أيديهم، دون الآخرين، طريقان اثنان يوصّلانهم إلى الصورة الفطرية لدينهم؛ أحدهما، **طريق التفقه**، متى اكتفوا بالنظر؛ إذ يُطلعهم على الطرق المميَّزة التي اتُّبِعت في حفظ دينهم، نصوصا وأعمالا؛ والثاني **طريق التزكية** متى أخذوا بالعمل؛ إذ يُزيل عن الفطرة ما غشَّاها، مع مرور الزمن، من طبقات دنيوية مترسبة، مفجِّرا طاقتها الروحية على مقتضى ما جاء به دينهم؛ وعلى هذا، **فظلم المقلدة الدهرانيين للماهية الدينية والخُلُقية للمسلم أنكى من ظلم مفكري الحداثة الدهرانيين للماهية الدينية والخُلُقية للمسيحي.**

المراجـع

BAILLIE, James: [2000], **Hume on morality**, Routledge, London.

BARNI, Jules: [1992], **La morale dans la démocratie**, Kimé, Paris.

BARTHELME, Bruno (ed.): [2009], **Les sources de la morale laïque**, ENS, Lyon.

BAUBEROT, Jean: [2012], **La laïcité falsifiée**, Editions la Découverte, Paris.

BAUBEROT, Jean: [1997], **La morale laïque contre l'ordre moral**, Seuil, Paris.

BAUBEROT, Jean: [2004], **Laïcité 1905-2005, entre passion et raison**, Edition du Seuil, Paris.

BAUBEROT, Jean: [1990], **Vers un nouveau pacte laïque**, Editions du Seuil, Paris.

BERGER, Peter L: [2005], **L'impératif hérétique**, Van Dieren Editeur, Paris.

BERGSON, Henri: [1962], **Les deux sources de la religion**, Presses Universitaires de France, Paris.

BONHOEFFER, Dietrich: [2006], **Résistance et soumission, les lettres et notes de captivité**, Labor et Fides, Genève.

BONHOEFFER, Dietrich: [1965], **Ethique**, Labor et Fides, Genève.

COMTE-Sponville, André: [2006], **L'esprit de l'athéisme, introduction à une spiritualité sans Dieu**, Albin Michel, Paris.

CAPUTO, John D and VATTIMO, Gianni: [2007], **After the death of god**, Columbia University Press, New York.

DIDEROT, Denis: **De la suffisance de la religion naturelle, www.e-Bookslib.com.**

CASSIRER, Ernst: [1996], **La philosophie des lumières**, Fayard, Paris.

DISSELKAMP, Annette: [1994], **L'éthique protestante de Max Weber**, Presses Universitaires de France, Paris.

DOMENACH, Jean-Marie: [1992], **Une morale sans moralisme**, Flammarion, Paris.

DOMENECH, Jacques: [1989], **L'éthique des lumières, les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIIIe siècle**, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris.

DURKHEIM, Emile: [1974], **L'éducation morale**, Presses Universitaires de France, Paris.

DURKHEIM, Emile: [2012], **Détermination du fait moral**, *fr.scribd.-com/doc/.../Emile-Durkheim-*

DURKHEIM, Emile: [2013], **Les formes élémentaires de la vie religieuse**, Presses Universitaires de France, Paris.

FERRY, Luc: [2012], **La révolution de l'amour, pour une spiritualité laïque**, Plon, Paris.

FERRY, Luc: [1996], **L'homme-Dieu ou le sens de la vie**, Editions Grasset et Fasquelle, Paris.

FERRY, Luc: [2002], **Qu'est-ce qu'une vie réussie?** Editions Grasset et Fasquelle, Paris.

FERRY, Luc: [2007], **Familles, je vous aime: politique et vie privée à l'âge de la mondialisation**, XO Editions, Paris.

FERRY, Luc: [1998] **La sagesse des modernes**, Robert Laffont, Paris.

FERRY, Luc: [2004], **Le religieux après la religion**, Editions Grasset et Fasquelle, Paris.

GERARD, Alain: [1999], **Athéisme et religion**, Editions Erès, Ramonville Saint-Agne.

GRAY, John: [1995], **Enlightenment's wake**, Routledge, London.

GRISWOLD, Charles l: [1999], **Adam smith and the virtues of enlightenment**, Cambridge University Press, Cambridge.

GUSDORF, Georges: [1972], **Dieu, La nature, L'homme au siècle des lumières**, Payot, Paris.

GUYAU, Jean-marie: [1985], **Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction**, Fayard, Tours.

HOLBACH, Paul-henri T: [1998], **Le christianisme dévoilé**, Edition Alive.

HOLLOWAY, Richard: [2005], **Godless morality**, Canongate, London.

HOUZIAUX, Alain (dir.): [2008], **La mystique, une religion épurée**, Les éditions de L'atelier, Paris.

HUME, David: [1987], **Dialogues sur la religion naturelle**, Librairie Philosophique j. Vrin, Paris

HUME, David: [1998], **Enquiries**, Clarendon Press, Oxford

HUTCHESON, Francis: [1991], **Recherche sur l'origine de nos idées de la beauté et de la vertu**, Librairie Philosophique J. Vrin, paris.

HUTCHESON, Francis: [2010], **Epistémologie de la morale**, L'Harmattan, Paris.

ISTAS, Michel: [1986], **Les morales selon Max Weber**, Cerf, Paris.

JAMES, William: [1982], **The varieties of religious experience**, Penguin Books, Los Angeles.

JULLIEN, François: [1995], **Fonder la morale**, Grasset & Fasquelle, Paris.

KANT, Emmanuel: [1962], **Fondements de la métaphysique des mœurs**, Librairie Delagrave, Paris.

KANT, Emmanuel: [1968], **La religion dans les limites de la simple raison**, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

KURTZ, Paul: [2010], **Multi-secularism, a new agende**, Transaction Publishers, London.

KURTZ, Paul: [2011], **Le fruit défendu**, H&O Edition.

LA BOETIE, Etienne: [?], **Discours de la servitude volontaire**, présentation BAYARD, Imprimerie Nationale Editions.

LAGREE, Jacqueline: [1991], **La religion naturelle**, Presses Universitaires de France, Paris.

LAGREE, Jacqueline: [1991], **La raison ardente: religion naturelle et raison au XVII siècle**, Vrin, Paris.

LARMORE, Charles: [1993], **Modernité et morale**, Presses Universitaires de France, Paris.

LIPOVETSKY, Gilles: [1992], **Le crépuscule du devoir**, Gallimard, Paris.

LOEFFEL. Laurence: [2000], **la question du fondement de la morale laïque sous la III République (1870-1914)**, Presses Universitaires de France, Paris.

LOEFFEL. Laurence: [2009], **Ecole, morale laïque et citoyenneté aujourd'hui**, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

MACKIE, J.L: [1977], **Ethics**, Penguin Books, London.

MAUPERTUIS, Pierre Louis Moreau de-: [2010], **Essai de philosophie morale**, L'Harmattan, Paris.

MITCHELL, Basil: [1980], **Morality: Religious and secular**, Clarendon Press, Oxford.

NATANSON, Jacques-j: [1975], **La mort de dieu**, Presses Universitaires de France, Paris.

NDEH, Dominique: [2008], **Religion et éthique dans les discours de Schleiermacher**, L'Harmattan, Paris.

NIETZSCHE, F: [1951], **Par-delà le bien et le mal**, Union générale d'éditions, Paris.

NIETZSCHE, F.: [1971], **La généalogie de la morale**, Folio essais, Gallimard, Paris.

NIETZSCHE, F.: [1982], **Le Gai savoir**, Folio essais, Gallimard, Paris.

OGIEN, Ruwen: [2007], **L'éthique aujourd'hui**, Gallimard, Paris.

PELCKMANS, Paul: [2010], **Le problème de l'incroyance au XVIII siècle**, Les Presses de l'Université Laval, Canada.

QUINIOU, Yvon: [2002], **Etudes matérialistes sur la morale**, Editions Kimé, Paris.

RORTY, Richard: [2011], **An ethics for today**, Columbia University Press, NewYork.

ROUSSEAU, Jean-jacques: [2010], **Profession de foi du vicaire savoyard**, GF-Flammarion, Paris.

SARTRE, J-P.: [1996], **L'existentialisme est un humanisme**, Gallimard, Paris.

SCHLEIERMACHER, F.: [1998], **On Religion**, Cambridge University Press, Cambridge.

SCHOPENHAEUR, Arthur: [1995], **On The Basis of Morality**, Berghahn Books, Oxford.

SPINOZA, B. [1954], **Traité des autorités théologique et politique**, dans **Œuvres complètes**, La Pléiade, Paris.

SMITH, Adam: [1999], **Théorie des sentiments moraux**, Presses Universitaires de France, Paris.

STEIWER, Jacques: [2011], **Une morale sans Dieu**, L'Harmattan, Paris.

TAYLOR, Charles: [2007], **A secular Age**, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachussettts.

TAYLOR, Mark C: [2007], **After god**, The University of Chicago, Chicago.

TOLAND, John: [2005], **Le christianisme sans mystères**, Honoré Champion, Paris.

TROELTSCH, Ernst: [1996], **Histoire des religions et destin de la théologie**, Cerf, Paris.

VALDMAN, Edouard: [2003], **Dieu n'est pas mort**, L'Harmattan, Paris.

VOLTAIRE, F-M, A.: [?], **La religion naturelle, poème en quatre parties au Roi de Prusse**, Genève.

YOUNG, Julian: [2005], **The death of god and the meaning of life**, Routledge, London.



هذا الكتاب

يواصل الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن نقده للحداثة في **واقعها ومشروعها** الذي يباشر فصلَ مختلف مجالات الحياة عن الدين؛ فبعد كتابه **روح الدين** الذي مَحَّص قول العَلمانيين بفصل المجال السياسي عن الدين، أفرد الكتابَ الذي بين يديك للدعوى التي تقول بفصل **المجال الأخلاقي عن الدين**، واضعاً لها اسماً خاصاً، وهو: «**الدهرانية**»؛ فاستخرج الصيغَ المتعدّدة التي اتخذتها هذه الدعوى، والتي اختلفت باختلاف تصوُّراتها لعلاقة الإله بالإنسان، مفصّلاً الاعتراضات التي تتوجه على هذه الصيغ والتصورات الدهرانية جميعاً؛ وتَميَّز هذا النقد بسِمتين أساسيتين: إحداهما أنه بُني على نظرية فلسفية وضعَ هذا المفكر المبدِع أُسسَها ومبادئها ومسائلها، وهي: «**النظرية الائتمانية**»؛ والثانية أنه شَمَل أيضاً **المقلِّدين** من مثقَّفي الأمة لِمفكري الدهرانية، فكشف مساوئ العبودية الفكرية التي وقعوا فيها، بدءاً من **البؤس** في الأفكار وانتهاءً **باليأس** من الاستقلال.

الثمن: ٨ دولارات

أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-079-3



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء ـ الرياض

المكتب الرئيسي ـ بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com